

GUILLERMO MARIACA ITURRI

El retorno de los bárbaros

Estetizar la política
para indianizar el mundo
y feminizar la vida

El retorno de los bárbaros

Estetizar la política para indianizar el mundo y feminizar la vida

Guillermo Mariaca Iturri
Profesor emérito de la UMSA

El arte no es político antes que los mensajes y los sentimientos que transmite sobre el orden del mundo. No es político tampoco por la manera por la cual representa las estructuras de la sociedad, los conflictos o las identidades de grupos sociales. Es político por la distancia misma que toma en relación con esas funciones, por el tipo de tiempo y de espacio que instituye, por la manera mediante la cual corta este tiempo y puebla ese espacio.

Jacques Rancière

Indio no es un concepto que remite apenas, o inclusive principalmente, al pasado –se es indio porque se fue indio–; es también un concepto que remite al futuro –es posible volver a ser indio, es posible convertirse en indio–. La indianidad es un proyecto de futuro, no una memoria de pasado.

Eduardo Viveiros de Castro

Eliminar las suposiciones dominantes acerca de la heterosexualidad natural o presunta que se basan en los discursos ordinarios y académicos acerca de la heterosexualidad […] obedece a un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal.

Judith Butler

Está la belleza y están los humillados. Por difícil que sea la empresa quisiera no ser nunca infiel ni a los segundos ni a la primera.

Albert Camus

Amparaña waxt'sma: «Te he dado mi propia mano».

Tejedora de Qaqachaka

La crisis

Este trabajo comenzó cuando abandoné mi casa literaria junto a mis dogmas políticos y empecé a caminar para saber a dónde iba. La abundancia de las letras y las artes, las consignas del hombre nuevo, ese peso de los años que llaman experiencia, ya no me eran suficientes. Sin embargo, el magisterio de la palabra cada día me decía que una palabra nunca es la negación de los hechos ni el reflejo de los hechos ni la trascendencia desde los hechos, sino todas sus posibilidades, todas sus reciprocidades y todas sus memorias antes de seguir siendo hecho. Solo así el hecho es hecho con sentido; no solo roca, sino roca que golpea y fundamenta, no solo árbol, sino árbol que germina y argumenta. No estaba abandonando las ruinas de un desengaño falaz, estaba ingresando al mundo de la realidad transficcional. Una de las realidades que nos alimenta cada día.

La persistente despolitización contemporánea impide que nos contemos nuestras vidas, nuestras memorias, nuestros días siguientes. Tenemos mucha información, pero la muerte de un niño migrante ahogado en el mar o el linchamiento perpetuo como herramienta política es apenas espectáculo de un día, no es una tragedia de Edipo, no somos nosotros arrancándonos los ojos porque nos están robando el alma. Tenemos mucha inversión educativa, pero el terremoto del vecino es apenas una alarma estadística y una declaración diplomática; no es un aullido que nos desgarre, no es un oído para escuchar gentes y bosques y animales moribundos. Tenemos ágoras indignadas en las calles y las plazas, pero la obsesión por el poder las convierte en lugar para la gestión de los votos, el ocultamiento del conflicto, la fabricación de una sociedad, dicen, del consenso. En demasiados momentos la política de la pasarela contemporánea es solo el desfile de un drama humanitario que bloquea la acción, esteriliza la conciencia de la exclusión, hace de la participación una peste, convierte al ciudadano en un adorno urbano.

En estas montañas y en estos bosques, sin embargo, alguna política persiste en la belleza, insiste en romper los límites de la representación artística, trabaja en la fe estética. Quizá podría llamarse, cuando suceda cotidianamente, política ciudadana. Todavía no existe, todavía no es imaginación pública, todavía la gente sigue dividiendo realidad y subjetividad. Pero cada vez más se hace sentido común, en esos momentos privilegiados en que la masa se convierte en cristal, como dice Canetti, en que los invisibles se revelan necesarios, en que la política ciudadana se transforma en ficción performativa. En aquella subjetividad que es belleza compartida, o no es. En aquella realidad que imagina un mundo justo, pero sobre todo un mundo hermoso.

Porque en el principio eran el diablo y el supay. La escritura sagrada y el aullido imposible y el gemido entre ambos. El mundo de todas las ficciones en la región andino-amazónica, desde la que hablo, y cuyas palabras nacidas desde esta perspectiva y esta sensibilidad quisieran charlar con el mundo. Los diablos modernos que nos han enseñado que la responsabilidad estética y la vocación política con-

sisten no solo en testimoniar la ceguera, sino, sobre todo, en producir libertad y belleza. Los supay indígenas que nos han conmovido desde esa condición colonial que nos demanda un reiterado acto libertario porque si no se quiere lo imposible, no se quiere.[1] Y esas otras, las anfibias, aquellas que nos mutan, las ficciones cholas camaleónicas que han hecho de esa identidad espectral el refugio de la ficción, y solo de la ficción más allá de sí misma, como promesa de que el gemido utópico se hará palabra, pan de cada día, lluvia que nos riega.

La partida

Los imaginarios nos hacen lo que somos, consiguen que cada uno de nosotros interiorice la experiencia subjetiva de una colectividad. Esa experiencia construye nuestras identidades sociales y su valoración. Precisamente ese momento –que son todos los momentos desde que hay sociedades e instituciones–, ese conjunto de experiencias compartidas se convierten en la institución imaginaria de la sociedad: normas, sentidos, valores, es decir, instituciones. Pero cuando a la institución imaginaria de la sociedad le viene la crisis, como nos sucede ahora –crisis de la autonomía del sujeto, crisis de la unicidad del objeto, crisis de la referencia del signo, crisis del historicismo lineal, crisis de la crítica como juicio canónico, qué sería lo mejor, qué sería lo peor–, el imaginario ya no debiera responder solo explicando cómo el individuo o la comunidad interiorizan contenidos externos, sino también cómo los reelabora en nuevas formas subjetivas, o cómo resiste/subvierte un orden subjetivo previo. El imaginario puede ser instituyente además de constituyente porque el individuo y la comunidad no solo se conservan y se reproducen, sino también se transforman.

Pero mientras a la institución imaginaria le sucede la crisis, a algunos intelectuales (esos ornitorrincos de academia y vida pública) de este rincón del mundo nos sucede la encrucijada. Los discursos se disuelven y dispersan y el imaginario ya no es nuestro patrón de conocimiento. La teoría, por tanto, no tiene un rol crítico porque lo importante no es cómo se interprete o las consecuencias de esta interpretación, sino cómo formula su cuestionamiento visibilizando las formas a través de las cuales el imaginario ejerce su sujeción. Nuestra encrucijada, por tanto, consiste en conservar las subjetividades anteriores o en construir nuevas explicaciones y renovadas representaciones. Esta es la encrucijada en la que estamos y propongo que la encaremos por la vía de la reinvención y el debate, porque creo que esa es nuestra responsabilidad: ser agentes de una educación estética de emancipación de la gente común. Rancière lo formuló en términos distintos, afirmando que lo ordinario es bello porque es la huella de la verdad.

El horizonte de lo posible, que es también el espacio de visibilidad que nos otorga la cultura, determina nuestro pan de cada día. Colectiviza rutinas de socialización, espacios de coexistencia, expectativas de futuro, aceptación de las desigualdades; el horizonte de lo posible es el territorio del sentido común. Por eso, el modelo nacional de la cultura solo admite la redistribución de las obras o, en el mejor de los casos, la producción de sentidos. Pero la desigualdad en la apropiación de la cultura no puede subsanarse con esa lógica económica de la distribución equitativa de sus textos ni con la lógica democrática de la igualdad de oportunidades en el proceso de producción de esos discursos. Con acceso igualitario a los instrumentos de lectura podrá redistribuirse la mirada sobre las obras, pero no la comprensión de sus sentidos. Con posibilidad equitativa de producción de sentidos, estos permanecerán como persistencia de la memoria en el rostro fragmentado de la nación, y harán de la democracia una estructura de apatía. Si solo sabemos leer y sabemos escribir habremos aprendido a producir sentidos, pero no necesariamente podremos renovarlos, transformarlos, revolucionarlos, anarquizarlos.

Ciertamente, entonces, el modelo de la igualdad es valioso, pero, cuando menos, insuficiente. Saramago insistía: "Creo que no nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, ciegos que ven, ciegos que, viendo, no ven" (1995: 329). Propongo, por consiguiente, la otra comprensión: una cultura democrática radical que dramatiza un escenario de guerra simbólica donde los sentidos disputan territorios, y también un escenario de mediación y traducción donde los sentidos dialogan sus diferencias.

1 Lo dijo el poeta argentino Antonio Porchia, para radicalizar la tibieza del 68 francés.

Esta propuesta de una democratización cultural demanda que la práctica ficcional encarnizadamente produzca realidad como crisis del sentido único, como práctica de la diseminación y simultáneamente de la comunidad de sentidos. Ofrezco una comprensión particular, planteo una propuesta que deseo compartida, pero, sobre todo, confieso una pasión densamente territorializada. Se trata de vivir la pluralidad de identidades como crisis y desafío permanentes para preservar la diferencia; que la diferencia no sea distorsión, no sea defecto, no sea carencia; que no sea la inevitable semilla de un Estado fallido.

Se trata, entonces, de preservar la alteridad, pero ante todo de trabajar para el desarrollo sostenible de la diferencia, para la materialización de una ecología estética desde los andes amazónicos. De aquí su potencia, de aquí su disponibilidad para la invención de realidades. Al fin y al cabo, si no nos inventamos cada día, corremos el riesgo de acostumbrarnos a lo que somos.

Este libro, por tanto, quiere compartir algunos gestos que me permitan comunicar esa ecología estética, aquello que definiré como desarrollo sostenible de la diferencia, recorriendo la distancia entre belleza moderna y belleza indígena con los pies en la tierra de los cholos letrados desde una perspectiva, ojalá, feminista. Así terminará mi viaje para performar una moral de la palabra. Mejor, de las palabras de todas mis sangres.

El primer horizonte

Todos fuimos indios. Y cuando digo todos, digo todos los habitantes de este mundo. Sin embargo, este es solo un ensayo a propósito de la condición colonial en América Latina mirándola desde Bolivia. Menos aún, un ensayo concentrado, particularmente, en la condición colonial sentida durante el siglo XX. Porque es un ensayo que pretende extraer esa lección histórica y mítica que es la indianidad. Por eso está escrito desde mi rincón del mundo. Pero quisiera hablar a todo el mundo. Porque, además, todos somos, todavía, nuestra raíz india. Y todos podríamos ser, mañana, el follaje indio del mundo.

Somos indios modernos, claro, no indios ancestrales. Aunque cada día preservamos casi nada de lo mejor de nuestra indianidad y fortalecemos casi todo de lo peor de nuestra modernidad. Aunque los ancestrales que aún perviven en los intramuros y los extramuros de la modernidad nos recuerdan cada día lo mejor de un costado de nosotros mismos. Y no se trata de su sacralidad o de su pureza o de su autenticidad o de sus lenguas. Se trata de su enseñanza.

Su primera enseñanza fue la ritualidad que narraban desde los tejidos; de ahí que carecieran de escritura –no era necesaria. Su segunda enseñanza fue la economía de la necesidad; de ahí que el exceso y la reproducción ampliada para la expansión del consumo fueran inimaginables –aunque siempre la curiosidad por la manzana de ese árbol de la tecnología, inventada y reinventada, los llevaba a comerla una y otra vez. Su tercera enseñanza fue la democracia comunitaria contada en los mitos de destino, el gobierno del pueblo al que todos somos responsables de servir alguna vez en la vida; de ahí que el Estado como monopolio del poder y de la fuerza fuera absurdo –aunque la guerra, como degradación del conflicto, tantas veces los haya destrozado.

La ritualidad nos provee el camino para hacer de la vida cotidiana, vida colectiva. La economía de la necesidad nos otorga la vía para no quedar alienados por el fetichismo de la mercancía. El mito de la democracia comunitaria nos entrega la humildad del bien común. Esas son las herramientas legadas para exorcizar lo que nos mata: el poder y la adoración al poder, a cualquier poder.

Todos fuimos indios. Éramos guerreros, pero no exterminadores. No tuvimos a Leopoldo II o a Stalin o a Hitler. Porque éramos sociedad, pero no Estado, no fetiche del poder. Podríamos hoy, que tanta falta nos hace, devolvernos lo mejor de esa indianidad.

Todos fuimos tribu. Comunidad sin Estado. Porque el poder era responsabilidad que nos llegaba a todos por turno, por responsabilidad ciudadana; servir al interés colectivo era una obligación de todos, no privilegio de pocos. Porque distribuir las cosechas era compartir el trabajo común; acumular era trabajar lo justo, no adorar al fetiche.

Todos fuimos demócratas, instintivos, elementales. Cuando la división del trabajo estaba

determinada por la recolección y por la cacería, y cuando la sociedad se imaginaba desde sus mitos de origen y sus mitos de destino. Cuando la reproducción ampliada era absurda; cuando la historia y la política eran innecesarias. Porque los gobernantes eran quienes narraban nuestros caminos y la tribu escuchaba, porque los nuevos gobernantes eran quienes nos volvían a contar. Un mundo que era inevitablemente justo tenía que desarrollarse sosteniblemente hermoso en las palabras que nos memoraban y nos orientaban y nos soñaban. Y esto no es romanticismo. Es, simplemente, memoria genética.

En este país alucinado desde el que entraño al mundo, la comunidad habla y se hace escuchar: si una carretera invasora atravesara el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure, no traería desarrollo, nos transformaría en pobres. Hoy, sin camino, los indios que todavía existen y que nos recuerdan que todos fuimos indios y todos podríamos ser indios nos dicen: "nosotros no somos pobres, tenemos lo que necesitamos porque somos esa abundancia. Mañana, con camino, seremos pobres, necesitaremos cada vez más".[2] En este país, a ratos, a raptos, a arrebatos, todavía somos tribu. Y la tribu que somos nos habla, y la escuchamos. Aún si solo la escuchamos espantados, esperanzados, delirantes.

Narrar el mito de la tierra sin mal es contar la belleza que nos habita. No la que deseamos. La que inspiramos, aunque, sobre todo, expiramos. Esa es la enseñanza de la tribu de los bárbaros que todavía nos habita: producir belleza para hacer un mundo justo, pero sobre todo, un mundo hermoso.

El segundo horizonte

"Desde la creación del mundo, Dios era hombre. No quiero pensar porqué todos los líderes son del sexo masculino; compañeros, no piensen mal de la mujer ya que no todas, pero casi todas, las mujeres son inferiores a los hombres".[3] Esta no es la primera afirmación machista del expresidente boliviano; seguramente es la milésima y no será la última. Seguramente, también, no impedirá que tantas mujeres voten por él hasta casi el fin de los tiempos. No en vano el patriarcado está tan profundamente naturalizado que demasiadas mujeres resultan sus más fervientes defensoras y demasiados hombres sus más tenaces beneficiarios.

Hay que recordar que, siendo el patriarcado el cimiento emocional del presidente huido, se ha convertido también en su estructura política y su certeza social. O sea, nuestro expresidente es muy macho: porque ha nacido y vive patriarcalmente; porque la mujer es un objeto de conquista desechable; porque entiende y practica la política como una guerra de aniquilación del enemigo; porque el presidente debiera ser sujeto de adoración. Su machismo emocional ha contaminado su conducta política y su práctica social.

En el muy próximo futuro –en su impotente jubilación–, delirará con seguir siendo el más macho. Porque ese será el momento en el que afirmaciones como "Cuando voy a los pueblos, quedan todas las mujeres embarazadas y en sus barrigas dice Evo cumple", se revelarán como lo que son: una contradicción entre la fertilidad física y la esterilidad política. Porque ese será el momento en el que su excitación voyerista –"¿Saben por qué no he bailado? [Porque] las hermanas cholitas estaban con calza, está mal eso. Hermano diputado, hermano alcalde, la próxima, si quieres hacerme bailar, [las cholitas] sin calza por si acaso"– será la revelación de su impotencia.

Por eso, desesperado ante la contaminación que degrada la política gubernamental, su profeta particular advierte:

> Papá, mamá, no lo abandones al presidente Evo, no lo dejes solo. No lo abandonen. El presidente Evo, si tiene apoyo, construye colegios, si no tiene apoyo, regresarán los gringos, regresarán los vendepatrias, regresarán los asesinos y a las wawas les van a quitar todo y no va a haber destino. Va a haber llanto y el sol se va a esconder, la luna se va a escapar y todo va a ser tristeza para nosotros.[4]

2 Declaración de un marchista indígena del TIPNIS durante la IX Marcha por la defensa de la vida y la dignidad, los territorios indígenas, los recursos naturales, la biodiversidad, el medio ambiente y las áreas protegidas, cumplimiento de la CPE y el respeto a la democracia, en 2012.

3 Evo Morales. 14 de enero de 2019. Municipio de Colomi.

4 Álvaro García Linera. 26 de noviembre de 2015. Uni-

Si Evo es el más macho –"virtud" a la que aspiran todos los déspotas que en el mundo hubo y hay–, ese machismo debiera alcanzar el paroxismo para intentar eternizarse cuando todo anuncia su desaparición.

El más macho entre los machos no debe ser humano, sino divino. Porque si no fuera dios, siempre aparecería alguna competencia en algún país africano o en los EEUU –Trump, por ejemplo, quisiera ese título para sí mismo–. Para asegurarse ese "privilegio", Evo debe ser divinizado. Ahora lo sabemos por obra y desgracia de cierto alcalde chapareño: "El presidente Evo es mandado por Dios y, como Dios [lo] mandó a esta Tierra para gobernar… yo entiendo [que] se va a quedar con nosotros definitivamente".[5]

Pero como no hay mal que dure cien años ni pueblo que lo soporte, y el más macho lo huele y sus adoradores lo saben, pretenden la inmortalidad para no perderse como grano de arena en el desierto de su propio despotismo. Ya tiene un museo, un himno y después quizo rezos: "Pedí a la ministra de Comunicación que haga un librito de todas las poesías que hemos escuchado, algunas son composición de los mismos estudiantes. Felicito esa iniciativa".[6] El culto a la personalidad ha sido transformado en narcicismo por el propio dios con pies de barro.

Sí. Evo es el más macho. Esa conducta patriarcal, despótica y narcisista ha contaminado todo.

Y aunque ahora está terminando de cavar con sus propias manos su propia sepultura, tomar consciencia, tan brutalmente, de la naturalización del régimen patriarcal y que ese sentido común sea el sentido más íntimo del primer presidente "'indio" de Bolivia, obliga a sentir al patriarca en las entrañas. Ninguna de esas declaraciones y ninguna de esas conductas nos son ajenas. Podemos sonreír, podemos despreciarlas, podemos avergonzarnos, podemos criticarlas, pero sentimos que el machismo nos habita. Como el poder, nos constituye. Como al poder, no basta con resistirlo, es imprescindible renacer, feminizar la vida. Porque para cuidar la vida necesitamos ser madres. Y para ser madres de la vida necesitamos feminizarnos.

dad Educativa de Viliroco.

5 Asterio Romero, alcalde de Villa Tunari. 6 de abril de 2016. Villa Tunari.

6 Evo Morales. 30 de junio de 2016. La Paz.

El estilo

La opresión. Colonial y patriarcal. Es una palabra con una genealogía de siglos. Es un concepto altamente complejo cuya comprensión ha corrido paralela a los siglos de la palabra que la convoca. Pero, sobre todo, es una experiencia paradójica porque es la experiencia de la seducción. Una experiencia que vive y ha vivido gran parte de la humanidad a lo largo de toda su historia.

Este libro no habla de la compleja historia de la palabra. Poco del concepto. Quisiera, más bien, que me acompañen en un recorrido por la sensación existencial de la colonialidad y el patriarcado, por la moral performativa de esas palabras. Por cómo se las vive, claro, pero sobre todo por cómo se las siente. Y pocas vivencias se prestan a padecer y explicar y trascender este calvario como su experiencia desde las "artes". Porque su experiencia estética es la experiencia patriarcal: cómo dios padre nos seduce con su conjuro del paraíso y cómo esa revelación del poder nos coloniza y cómo, voluntaria y placenteramente, hincamos la rodilla ante la promesa de la redención. Pero la experiencia estética es, al mismo tiempo, la experiencia de nuestros pocos momentos de alegría. Así los patriarcas colonizados encontramos la emancipación. Ahí radica mi fe.

¿Cómo hablar de la experiencia que nos seduce? ¿Deberé optar por la épica de la denuncia? ¿Por la tragedia de la confesión? ¿Por el drama de la historia? No puedo. No quiero. Este mundo del que vengo exige un traductor; claro, no un traductor arqueológico, sino un traductor poético. Mi tierra me pide que honre ese compromiso a la altura de sus montañas, de sus wakas, de esas divinidades que nos suspenden en la región más transparente. Y aunque sé que vivir en la montaña no implica vivir a la altura de la montaña, confío en que pueda darme oxígeno suficiente para atreverme a respirar en lenguaje de montaña. Y aunque también sé que vivir en la selva no conlleva vivir como ese organismo diseminado que es la naturaleza, espero que pueda darme agua suficiente para saber que el camino es el río.

¿Cómo hablar desde mí? ¿Cómo hablar, simultáneamente, desde un nosotros colonizado y patriarcal? ¿Cómo hablar, desde tantos otros nosotros –nosotros los indios, nosotros los modernos,

nosotros los intelectuales, nosotros los trabajadores, nosotras las mujeres– sin que todos esos nosotros, escritos por mi mano, no se hundan en la impostura política o en la soberbia académica? He apostado a la esquizofrenia, claro. Hablaré como un sujeto que se metamorfosea: singular, plural, femenino, masculino, ancestral, contemporáneo, desde la experiencia o desde la ilustración. Pero, reitero, hablaré para performar una moral de la palabra, de aquella palabra enraizada en la belleza. Porque confío en que esta brújula me retorne al sur de mi vida. Y nos lleve a todos nosotros a cada una de nuestras tierras sin mal. Para que el cielo no se caiga[7].

---

7 Kopenawa, Davi et Albert, Bruce. *A queda do céu.* Sao Paulo: Ed. Schwarcz, 2015.

El atrio

Donde se comenta el andar de estas palabras y se da un salto al vacío

A veces pienso que todo esto es, antes que nada, un problema estético. Repugna a cualquiera de las formas de la percepción la grosería de personas poseyendo, desperdiciando sin vergüenza lo que otras necesitan a los gritos. Ya no es cuestión de justicia o de ética; es pura estética. La humanidad debería tener por lo que hizo con sí misma esa desazón que tiene el creador cuando da el paso atrás, mira su obra, y ve una porquería. La conozco. Llevo años escribiendo un libro sobre la fealdad más extrema que puedo concebir. Un libro sobre el asco –que deberíamos tener por lo que hicimos y que, al no tenerlo, deberíamos tener por no tenerlo. Callado, el asco se acumula, se amontona. Como el hambre.

Martín Caparrós

La academia no sabe del abismo. Ni de la caída ni del borde ni de la contemplación insomne de la sima. La academia no sabe del abismo porque no se atreve a la política. A la suciedad del pan de cada día. A las alas que nos da la lucha contra el poder del Estado. Porque no sabe de sí misma, porque se resiste a la crítica, porque se niega a la autocrítica. La academia, sobre todo la apolítica, no se atreve a dar el salto al vacío porque ha perdido la cualidad de enterrar las manos en la masa y volar con la fe en sus alas. La academia vaciada de est(ética) que en nuestro mundo andino amazónico es la conciencia existencial de la colonialidad, y su pareja en la lógica del poder, el patriarcado. Esa academia que no reconoce y no trasciende el racismo –no solo el racismo, claro, tampoco el machismo– que sustenta esa colonialidad.

El racismo no es una realidad biológica, sino una realidad política o, puesto de otra manera, la raza es una operación y una condición para el ejercicio del poder. Como el poder la banaliza hacia una opción identitaria, convierte todas las 'razas' en opciones culturales. La identidad racial no es la misma cosa que la identidad étnica o la identidad cultural o la identidad sin más; la identidad racial es el soporte ideológico de la colonialidad. Racializada la colonialidad del poder, su discurso agrede los derechos fundamentales. Aun si la racialización de una sociedad que padece la condición colonial se estuviera superando por la vía de las identidades, no se la estaría trascendiendo porque no se combaten las jerarquías racializadas desde la historia oficial. Porque cuando se opta por la vía política tradicional para combatir la colonialidad, se defiende el reconocimiento de la igualdad; solo de la igualdad.

Pero sabemos que la igualdad no es suficiente.

Y ni siquiera esa igualdad se ha alcanzado –la brecha de igualdades concretas es hoy más profunda que nunca-. El siglo XVI había que convertir a los salvajes, convertirlos en creyentes del occidente. En los siglos XVIII y XIX el hombre blanco se impuso la misión civilizadora de alfabetizar y mercantilizar e industrializar a los mismos salvajes que antes había convertido. El siglo XX pretendió desarrollar a los subdesarrollados mediante intervenciones militares que iban a construir democracia desde el autoritarismo. El siglo XXI ha traducido esas sucesivas misiones en la ola de los derechos humanos.

Pero en todos estos siglos, la academia, salvo la excepción de los pocos convertidos en intelectuales (académicos que intervienen en la vida pública), no ha contribuido a construir, al mismo tiempo, igualdad y diferencia: igualdades entre humanos, diferencia entre visiones.

Porque *Tupi, or not Tupi, that is the question* (Andrade, 1928: 1) –¿podría añadirse *Tupi and not Tupi*?- Para la academia, la occidental y la occidentalizada, en cambio, no era esa la encrucijada. Porque como éramos gente sin escritura, sin historia, sin civilización, sin desarrollo, sin democracia, sin derechos, la

cuestión era adquirirlos y así vivir en la opacidad del adorno de la diversidad. Porque en la división internacional del trabajo, o en la subalternización centro/periferia o en la colonialidad del poder, la producción del conocimiento y la jerarquía estética corresponden a la academia, a esa academia. Lo demás, a nosotros los colonizados. Nos corresponde la naturaleza, no la ecología; el campo, no la ciudad; la procreación, no el placer; el trabajo simple, no la reproducción ampliada; las herramientas, no la tecnología; la raza, no la identidad; la localidad, no la globalidad; el folklore, no la belleza. Por tanto, nos corresponde someternos al patrón: al patrón racializado del poder colonial. La colonialidad del poder es el principio organizador de nuestra vida y de nuestra academia. Esta estrategia simbólica impregna y constituye la raíz del proceso de acumulación capitalista, de las relaciones centro/periferia entre naciones, de la jerarquía patriarcal pública y privada, de la producción de belleza y de la producción de conocimiento.

La academia no se contamina de desgracia. Ni del hambre o la miseria o la agonía impotente. Porque no sabe del radicalmente otro; porque se resiste a la negación de la singularidad de sí misma. La academia no se atreve a quitarse edipianamente los ojos de la letra porque ha perdido la fe en la oralidad. O en cualquier otra manera de producir conocimiento que no sea el racionalismo a ultranza. Claro que mira las artes literarias –las viejas de los griegos, las maduras de la narración y la poesía–; las artes visuales –las viejas de caballete, las maduras de la cinematografía, las jóvenes del diseño–; las artes de la performatividad: la danza, el teatro; las artes musicales; las artes digitales; las tantas invenciones estetizantes de la vida cotidiana: la cocina, la ropa, las plantas. Pero mirar las artes no es lo mismo que vivir desde las artes, que vivir artísticamente para intervenir políticamente.

Hoy ya sabemos que no habría modernidad sin colonialidad. ¿Cómo sería nuestro mundo si la conciencia de Rigoberta Menchú y las palabras de Domitila Barrios fueran la perspectiva local de enunciación de un enjambre de localidades sin globalidad? ¿Acaso nuestra subjetividad no hubiese hecho imposible la desigualdad y hubiese metamorfoseado cada día la diferencia?

No basta, por consiguiente, abolir el color inferiorizado: moreno, negro, indígena. No es suficiente expandir la sexualidad hetero hacia lo homo o lo trans. El plusvalor material gobierna al valor. El inconsciente no se ve, pero reprime el cuerpo. La colonialidad no se ve, pero ordena el poder. Por esto no se trasciende las jerarquías del poder aboliendo o expandiendo etnicidades, culturas y sexualidades. Un mundo de identidades igualitarias podría llegar a ser un mundo justo, pero solo eso. Y eso no basta. Nos han convertido en una región patologizada; antro de la basura autoritaria, rincón de los miserables, fuente de lo horrible, o peor, refugio de la autenticidad exótica (gracias, sobre todo, a los cómplices, a los hijos de la chingada, a los llunkus, a los amarrahuatos). Porque aún si el poder fuera cancelado por una profunda democracia radical, por la hermosa tradición moderna de la libertad /igualdad /fraternidad /búsqueda de la felicidad, arrastraría consigo la memoria de la epopeya subalterna, pero no honraría una memoria que nos ha enseñado a ser lo que somos: todas las resistencias pero, sobre todo, la pulsión libertaria. Para poder construir un mundo sin colonialidad, sin represión, sin plusvalor. Para, más allá, construir un mundo hermoso.

Entre la igualdad y la diferencia y la belleza hay un entrelazamiento cuántico. Entre sus negaciones, claro, también. Sus distribuciones de probabilidad están íntimamente entrelazadas. Lo que le ocurre a una, muy probablemente y de inmediato, les sucede a las otras. La expansión compleja de la alegría o, en uno de los extremos, el naufragio en el agujero negro del fetichismo de los consumos, sucede simultáneamente en todos los ámbitos de la vida y de la muerte de los sujetos. De ahí que sea cuestión de opción, no porque los agujeros negros sean evitables, sino porque la expansión de la alegría es deseable para ser capaces de enfrentar todas las sequías con una sonrisa húmeda.

La academia no sabe la desgracia que causa cuando no se atreve a la belleza como vida diaria. A la agonía y la alegría de inventarse cada día. Al horizonte hasta al que hay que caminar perpetuamente mutando para no degradarse en la costumbre del que ha recibido todo hecho. Pero precisamente porque tenemos la memoria y la experiencia de la colonialidad, podemos, podríamos.

Sin embargo, no es suficiente cantar con Violeta o bailar con Copeland o llorar con Kuro-

sawa o gemir con Vallejo. No basta gozar cada día de un instante en el paraíso. Nuestro mundo moderno nos provee de belleza, pero no del saber para digerirla y alimentarnos de ella. Sobre todo cuando se trata de otras bellezas: los tejidos, las narraciones orales, ciertas danzas, ciertas músicas. Ni el goce es suficiente. Porque aun si gozamos la belleza, solo gozarla transparentaría únicamente la porquería contra la que nace, la porquería desde la que nos embellecemos. Para construir un mundo hermoso sin necesidad de Photoshop, necesitamos belleza que no esconda la porquería transformada. Un mundo hermoso que aun inseminado de basura la trasmuta por su fuerza creadora. De nuestra interacción con las realidades sucias nace nuestra producción de realidades hermosas. No podemos pensar al mundo sin nacerlo, ni podemos cantarlo sin musicalizarlo, sin mirarlo, sin escribirlo. El mundo no es independiente de nuestro más mínimo gesto; una mínima opción por la alegría en el último de sus refugios tiene siempre un efecto mariposa en todas las costas de la miseria. Por esto, la belleza de la diferencia no se esconde en el aura ensimismada, se hunde en la política de ese aleteo metafórico y existencial.

Semejante introducción es un atrevimiento tan insomne que ni siquiera hace honor a la actitud anarquista de la que proviene. Y tampoco alcanza a rendir su homenaje al ecofeminismosocialismoindianismo al que aspira. El colonialismo y el capitalismo y el patriarcado han depredado tan profundamente el mundo que casi la única política posible es el consuelo con el mal menor. Y casi la única belleza que se anhela es la encarcelada en la ilustración; y la única academia a la que se aspira es a la que rinde pleitesía al refugio del padecimiento. Pero la utopía todavía persiste y la belleza radical todavía existe y son más íntimas y pacientes de lo que muchos académicos creen. Su raíz está en esa desconocida historia de la que nos dotan los pueblos, felizmente, sin historia y sin Estado; aquellos cuyas relaciones políticas, sin el vicio del poder, hacen posible sus relaciones económicas de solidaridad y sus articulaciones culturales entre mitos de origen y mitos de destino. Los pueblos sin Estado. Esa tradición es la que hace posible una intervención política sustentada en la belleza. Y, simultáneamente, bebiendo la otra tradición, la de las artes modernas: la creatividad contra y sin el Estado.

¿Es posible abolir/trascender la colonialidad, el capital y el patriarcado? ¿Es imaginable sustituirlos por un ecofeminismosocialismoindianismo sustentado en la belleza? ¿O será esta utopía otra forma mesiánica de parálisis política? Los fetichismos de la raza, de la mercancía, de la jerarquía masculina no fueron criticados por ilusorios, sino por su materialidad seductora. No requirieron, casi, oprimir o reprimir o explotar. Construyeron un fetichismo como forma de apariencia objetiva que no solo distorsiona o disimula el ejercicio de su poder, sino que constituye el fundamento y la condición de esos tres modos de autosujeción. Para que los humanos nos sometamos, nosotros mismos, al entramado hegemónico de los consumos: consumo de opresión, consumo de mercancía, consumo de represión; al consumo de todas las reproducciones ampliadas de los imaginarios del Estado.

Ya no hay dialéctica del amo y del esclavo –quizá nunca la hubo. Hay sujeción del sujeto al trabajo con finalidad productiva para profundizar el poder del capital, no hay liberación del trabajo liberado de finalidad. Ahora amo y esclavo son una misma persona, un trabajador que se explota a sí mismo, una lucha de clases al interior, una anorexia política. Como denuncia Walter Benjamin: la conciencia de culpa que no sabe cómo expiarse, recurre al culto para hacerla universal.

La perspectiva del ojo de ese dios es poderosa. Podría fetichizar cualesquiera de las cuatro posiciones (ecofeminismosocialismoindianismo) y podría fascinar su existencial actitud estetizante. Si la unidad de análisis, si el objeto ontológico fuera otra vez el mundo totalizado, su agujero negro será el totalitarismo, la caída del paraíso que fue. O la otra trampa; hay que prever la revelación de un nuevo cautiverio, de ese evangelio que es la democracia de espectadores en el mundo del *big data* donde el futuro es predecible y controlable. Una permanente cautela para que los tres 'eco' (feminismosocialismoindianismo) sustentados en la belleza no se hundan en el pantano de ningún evangelio con ambición global que tenga vocación por la irrelevancia del entretenimiento. Como lo hacen sospechar las promesas *light* de reinstauración "etno" de la Pachamama o de cualesquiera de sus folklóricas versiones neotribales. Pero que tampoco se esterilicen ante la potencia del Estado, del capital, del patriarca. No se

trata apenas de extirpar los fetiches y las fascinaciones de nuestras estructuras y nuestros imaginarios, sino, sobre todo, de nuestros organismos, de nuestra experiencia vital.

Si la costilla subalterna de la diferencia colonial descoloniza al obrero, al oprimido, a la mujer, a todos los trans, a los antis de toda laya, lo hará produciendo política estetizada. Aunque el mundo sea el ambicioso objeto de análisis, la promesa de este nuevo espectro que lo recorre es vivir desde el presente local, doméstico, comunitario. Porque esa promesa no pretende ser sino un significante vacío, no un evangelio. Un significante vacío por cuyo significado hay que luchar a cada momento, al que hay que expandir, hay que emanciparlo de cualquier tentación totalitaria o de culto al espectáculo. Un significante que no busca hegemonizar el discurso o totalizar la cadena de equivalencias o sobredeterminar su articulación. Un significante cuyo significado provisional no dependa de la representación, sino del plusvalor metafórico: la poética de la política estetizada.

La política estatal contemporánea radica su poder en su capacidad de domesticación del lenguaje. Como la ideología es un espacio flotante donde los significados no se anclan de manera definitiva, el discurso trabaja para inscribirlos como nudos en su red depredadora y así estabilizarlos cuando su conveniencia lo requiera. Saben de la ductilidad metafórica, pero la degradan a metonimia, a que una parte designada por el poder llene el vacío vaciado por la metáfora. Así, la ambigüedad, la movilidad y la polivalencia de los discursos de la diferencia resultan sujetas por la estructura del discurso del poder y recluidas en la diversidad. La alteridad queda atrapada en la metonimia estatal y no es agente del acontecimiento metafórico. Pero ese borramiento operado por la estructura representacional del discurso estatal que extirpa la agencia del sujeto puede ser disputado por una acción que introduzca indecibilidad. Esas grietas pueden recomponer la capacidad de intervención política de ese sujeto por medio de su agencia metafórica. Indeterminación, disrupción, dislocamiento, ruptura del significante y, por tanto, innovación semántica radicada en la liberación estética. Ya no es la decisión política la que prevalece, es la acción artística; la distancia entre la estrategia política y la interrogación estética queda ocupada por la indeterminación de si la palabra que nace del diccionario preserva la costumbre o si se da existencia a algo que no existía antes de que se hablara desde la lengua de la belleza.

El imaginario es la construcción simbólica y el debate entre distintas narrativas mediante el cual una comunidad se define a sí misma o un Estado pretende totalizarse. La pugna entre aquellos que nos imaginaban y quienes nos imaginábamos puede sintetizarse en que la colonialidad del poder fue y es una disputa estratégica entre la misión civilizadora y la visión emancipadora de la modernidad desde el siglo XVI. La experiencia global tiene poco que enseñar al trabajo por la emancipación porque la mayoría de los Estados priorizaron la ganancia ilimitada bajo las condiciones de la concentración del capital y los poderes. Quizá, entonces, la liberación de esa desgracia moderna, que es su misión civilizadora, sería posible *secularizando* las promesas mesiánicas. La herencia que la humanidad moderna nos deja como tradición –con una excepción, la construcción de instituciones– tiene que ver con alguna verdad fundamentalista y, ahora, sobre todo, con desarrollo tecnológico: la agricultura y la consiguiente "domesticación" de la naturaleza, la rueda y la invención de las maquinarias para productivizar la naturaleza, la moneda como fuente de financiación de casi todos los intercambios, la vacuna y el antibiótico como principios para blindarnos contra las amenazas naturales, la computadora con internet para compartir nuestras conquistas –sobre todo epistemológicas– a nivel global. Estas herencias son tecnológicas. Pero el lenguaje humano y la escritura no son revelación sagrada ni únicamente tecnología. Por eso han convertido ese costado de nuestra herejía y de nuestra creatividad en nuestros mitos de origen. Y así, reuniéndose con todas las artes, en la promesa de todos los mesías.

Pero hoy, los mesías, las promesas del paraíso, ya no son suficientes. Demasiados siguen creyendo en ellos, claro. Pero hay una novedad radical: las artes, la belleza, ya no están a su servicio. Ahora son cosa nuestra. Ahora los oprimidos queremos mucho más. Ahora queremos un mundo hermoso, el de la manzana que comeremos todos los días. Porque no nos basta un mundo justo.

Algunos arqueólogos afirman que la base del intercambio, incluso en el mundo inca, era el

trabajo, no la mercancía. El excedente estaba definido por su cualidad de redistribución del valor. Y, encima, los bienes, la papa o los tejidos, formaban parte simultánea del cuerpo individual y del ritual colectivo. Por consiguiente, justicia/producción/belleza eran simultáneas y trillizas. De ahí que esas categorías se valoraran de acuerdo a su responsabilidad performativa y no a su referencialidad ontológica. Este es solo un modesto ejemplo de cómo, incluso una sociedad compleja, una sociedad con Estado que no se había desprendido todavía de su fuente tribal, no requiere inevitablemente de mercancía. Quizá sea ya hora de desprendernos de ese fetichismo. Y de las otras colonizaciones que lo acompañan. Quizá así pueda profanarse la colonización más allá de solo negarla. Negarla podría implicar dejar intacto al poder; sustituir un poder por otro. Profanar, en cambio, requeriría restituir la lucha y la alegría a la vida diaria. De aquí la opción por la barbarie estetizante de la política para indianizar el mundo y feminizar la vida, y no la mesura del argumento ontológico. De aquí el salto al vacío.

Los indios

Donde se ensayan algunos mitos de la diferencia oral construida desde esta muy particular narración

¿Y qué va a ser de nosotros ahora sin bárbaros?
Esta gente, al fin y al cabo, era una solución.

Constantino Cavafis

ENTRADA

La muerte del Inka

Narración oral de doña María Chura, isla de Suriqui.

Recopilación y traducción de Lucy Jemio (1993).

Ya estaba decapitado pero seguía caminando. Traía su cabeza entre las manos. Ya no brotaba sangre de su cuello porque se había separado de ella para poder regresar pronto a la vida: porque él y su mundo iban a volver con la fuerza necesaria para poder continuar la obra que los primeros inkas habían construido. Pero antes debía ser enterrado, antes tenía que volver a la tierra, al lago de sus ancestros, debía adentrarse en la tierra para poder volver a surgir de su sangre, de su tierra, de sus ruinas.

El Inka, el hijo de los primeros y de los últimos inkas, caminaba hasta el lugar donde debía ser enterrado: la isla de Suriqui. Ahí despertaría, desde ahí recomenzaría todo una vez más.

Había caminado desde el Cusco y mientras caminaba, mientras recorría las montañas, los cerros y las pampas, recordaba la aparición de esos extraños hombres de piel clara. No podía creer cómo terminaron por apresarlo y matarlo a pesar de que les había dado todo el oro que aparentemente querían. Recordaba con rabia y se reprochaba el no haberlos matado cuando pudo hacerlo. Mientras caminaba solo podía pensar en que cuando volviera a despertar podría volver a poner todo en su lugar.

Cuando el Inka llegó por fin a la orilla del lago lo contempló con nostalgia. Abordó una balsa que estaba en la orilla y cruzó el lago. En las orillas de la isla lo estaban esperando. Se habían enterado que venía a ser enterrado y lo estaban esperando; las mujeres llorando, los hombres cabizbajos y los niños confundidos. El Inka entonces le habló al jilakata[8] y a todos los habitantes de la isla y les dijo:

Ahora me van a enterrar en la fosa que está en lo alto del cerro, van a cubrirme con una tapa, me van a enterrar con mi sangre porque de mi sangre he de revivir. Ustedes no van a hacer nada, solo tienen que esperar, no intenten nada, solo tienen que esperar. No deben acercarse al lugar donde voy a descansar y por ningún motivo, por ningún motivo van a destaparme y llevarse mi sangre.

Después de que el Inka dijo esto subió al cerro con el jilakata y cuatro hombres más. Se acomodó con su cabeza y su sangre dentro de la fosa y esperó a que la cerraran. Ese fue el último día que el Inka vio el cielo.

Solo quedaba esperar, esperar el momento del despertar. Pero los habitantes de la isla no obedecieron al Inka. No podían aguantar la pena de haberlo visto así. Su paciencia se les acabó y decidieron abrir la tapa de la fosa para ver qué ocurría con el cuerpo del Inka. Alguien movió la vasija donde estaba la sangre del Inka y de inmediato el resto de su cuerpo y la sangre misma se hicieron polvo, polvo que el viento se llevó y esparció entre los cerros.

El Inka hasta ahora no ha despertado. Esperar era lo único que el Inka pidió, y después de haberlo desobedecido, lo único que queda es seguir esperando.

MOVIMIENTO PRIMERO: LOS INDIOS SALVAJES

Los diarios de Colón permiten redescubrir, desde la perspectiva de la oralidad, el gesto colonial de la escritura. Uno estaría tentado de enfatizar, desde un punto de vista militar y económico, la actividad de la conquista. O, con alguna sutileza mayor, poner el acento en la obsesión ideológica que constituye la evangelización. Pero parece que desde la situación contemporánea, las razones militares, económicas e ideológicas de la colonización no alcanzan a explicar la colonización misma. Porque, ¿acaso esta colonización no es en primera y en última instancia la colonización de la palabra oral, la colonización de aquello que se representa y de aquello que es representable; acaso no se ha colonizado lo que debíamos leer y lo que podíamos imaginar?

Ciertamente, los diarios de Colón expresan la necesidad que tiene de encontrar oro y de recurrir a todos los aparatos militares para tal efecto.

8 Primera autoridad de la comunidad (nota mía).

Pero ese oro está destinado, diríamos, a satisfacer el ejercicio de un poder imperial. Un poder imperial que no tiene otra lógica que la conquista para no morir de inanición. Un poder imperial que está incapacitado, por razones de nacimiento, a reconocer la existencia del otro, la existencia de la diferencia radical. Un poder imperial que no puede hablar porque la palabra oral conlleva comunicación; un poder imperial que solo puede escribir porque solo puede hablarse a sí mismo.

La evangelización, por su parte, tampoco tiene la posibilidad de colonizar. La evangelización no es sino la imposición de una ideología porque ¿acaso no implica la inevitable necesidad de bautizarse, es decir, de renacer ideológicamente? ¿Está, acaso, teológicamente permitido dudar de la fe y, por consiguiente, democratizarla, de tal manera que cuando a uno le convenga crea en un dios y al día siguiente en otro? La evangelización, entonces, tampoco admite el conocimiento de la diferencia. Y aunque está obligada a reconocer su existencia, solo trabaja para cancelarla.

La conquista militar y la ideología de la evangelización son gestos narcisistas. Demuestran la impotencia innata de un imperio, militar, económico o religioso, de aceptar la existencia de algo ajeno a él. Pero, sobre todo, demuestran la imposibilidad del diálogo, del reconocimiento del otro y su diferencia radical.

Pero lo que llamaron América era radicalmente diferente. Ni la conquista, ni el extractivismo, ni la evangelización podían alcanzar a incorporar en el imperio esa diferencia. Tuvieron entonces que inventar, por primera vez en la historia de la humanidad a pesar de lo que pueda afirmarse en contra, la colonización. El objetivo de la colonización, claro, no se limita a esquilmar, conquistar o evangelizar; no se limita a anular la diferencia. La colonización pretende darle un nombre a esa diferencia para, entonces, poder hablar de y sobre ella, para seducirla, para representarla. Para que sean los indios mismos, no los conquistadores, quienes deseen y se sometan a los vidrios de colores por voluntad propia.

Los diarios de Colón son el primer documento de la humanidad donde la práctica de la colonización se descubre como la necesidad de un ejercicio escrito; su letra no solo daba fe de los actos del despojo. Ciertamente, antes de Colón hay textos –egipcios, romanos o griegos, por ejemplo– en los que la llamada barbarie es nominada para conquistarla o exorcizarla. Pero solo en la conquista de América se tuvo que plantear la imperiosa necesidad de usar el poder de la palabra para colonizar una diferencia radical; es decir, para incorporarla, subordinadamente, al interior de su propio horizonte de representación. Porque así como la conquista y la alienación solo pretenden destrozar o inviabilizar esa diferencia, la colonización necesita seducirla, necesita conocerla, necesita imaginarla para hacerla suya y, entonces, poder nombrarla con sus propias palabras. De aquí, por consiguiente, la obsesión de Colón por nombrarlo todo, por ponerle nombre a todo, por escribir la oralidad.

Como la colonización no es una práctica que pueda limitarse a ignorar al otro que desconoce, como debe ser una voluntad de conocimiento, no puede ser sino una política cultural. Así como la conquista fue militar y económica; así como la evangelización fue ideológica; la colonización española fundó una nueva práctica cultural: la escritura de la oralidad. Porque en la oralidad radicaba esa diferencia excesiva; no en las distancias entre modos de producción económicos, no en los usos y formas de las armas, no en las religiones, no en las organizaciones sociales. Se puede conquistar territorios y subordinar sociedades, se puede vencer ejércitos e imponer rituales; es imposible hacer que una cultura cambie su universo de representaciones y su horizonte imaginario si no es colonizándola. Lo cual, en el caso de América, requería domesticar la raíz de esa diferencia que no era otra que la oralidad. De aquí, otra vez, que Colón se dedicara a nombrarlo todo: para colonizar la diferencia americana era imprescindible escribir su oralidad.

CÓMO NOS HA CONSUMIDO DE ASOMBRO ESA SU DISTANCIA IMPENETRABLE. SEGURAMENTE POR ESO EL PRIMER GESTO DE LA CIVILIZACIÓN HA SIDO ESCRIBIR LA BARBARIE. ESCRIBIRLA EN EL CUERPO DE LA PRIMERA COMPRENSIÓN MODERNA DE LA BARBARIE: LOS SALVAJES. PORQUE LOS BÁRBAROS, ESOS DEFINITIVAMENTE LEJANOS, ESE HORIZONTE IN-

ALCANZABLE, DEBÍAN SER CONTENIDOS EN ALGUNA PALABRA SIMPLE, FAMILIAR, ESTADÍSTICA. LOS BÁRBAROS DEBÍAN SER REBAUTIZADOS COMO SALVAJES PARA PODER APRISIONAR SU DIFERENCIA.
DE AHÍ QUE EL RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD HAYA SIDO LA AGENDA PRIMERA DE LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA. COMO ESOS SALVAJES SON OTROS HAY QUE CONSTRUIR SU ACCESO A LOS DERECHOS; ASÍ SERÁN, AUNQUE SALVAJES, PRECISAMENTE POR SALVAJES, IGUALES QUE NOSOTROS.

MOVIMIENTO SEGUNDO: LOS INDIOS OPRIMIDOS

La oralidad no se restringe a sistema comunicativo o herramienta de conocimiento; la oralidad, como la escritura, es un modo de producción cultural que determina todos los procesos simbólicos de apropiación social de la naturaleza y de la historia. Más allá, sin embargo, tiene componentes de una práctica fundamentalmente comunitaria por su énfasis performativo, dialógico y testimonial.

El modo de producción cultural de la oralidad asume que la palabra interviene directamente en la vida social narrando la historia comunal a través de testimonios colectivos. Pero, además de preservar y reproducir valores y sujetos de su práctica cultural con una eficacia equivalente a la de la escritura, la oralidad también es una 'tecnología' que cree en la memoria comunal y la significación como proceso testimonial y representacional. Produce sentidos colectivos que son fundamentalmente mitos de origen y mitos de destino, cualitativamente distintos a lo que podríamos llamar la autoría individual de ficciones.

Podría también afirmarse que el modo de producción cultural de la oralidad es una forma de conocimiento que se sustenta en una gnoseología por empatía, donde la experiencia, la subjetividad y la afectividad son fundamentales. Por tanto, si la oralidad produce sujetos distintos a los producidos por el modo de producción cultural de la escritura, era obviamente insuficiente explotarlos, someterlos y oprimirlos, era imprescindible colonizarlos: sujetos a su oralidad, debían ser sujetados a la escritura. Esos sujetos, como todos, sujetados por sí mismos, debían ser sujetados por el otro.

Porque no se trata, por supuesto, de la oposición entre alfabeto y habla. Se pretende postular como sustento de la condición colonial de los indios latinoamericanos la oposición entre modo de producción cultural de la escritura y modo de producción cultural de la oralidad. Incluso si ahora ya no puede hablarse de modos mutuamente excluyentes, sino relativamente complementarios, afirmo que, en tanto modos de producción cultural, la escritura y la oralidad no son solo 'tecnologías de la palabra' sino lógicas de representación discursiva y producción de imaginarios.

La teoría cultural latinoamericana contemporánea, incluso a veces sin saberlo o sin quererlo, ha escrito para mantener la diferencia oral, para reiterar que la producción oral es colectiva y no individual, para recordar que la verdad comunicativa del testimonio es la verdad de una comunidad y no un capricho, para resistir con la fiesta, con los tejidos, con la danza, pero también con la poesía o la pintura. No se trata exclusivamente de haber confiado en que donde hay poder hay resistencia, como si esta última fuera automática, sino de haber preservado y construido, gota a gota, una ética postcolonial de la diferencia antagónica. Como no hay una posición que permita observar desde fuera la relación colonial, los teóricos decoloniales latinoamericanos enfatizaron que la alteridad no solo es un dato ontológico, sino histórico, que las culturas son permeables, son zonas de control o resistencia, que, finalmente, son territorios de lucha por la hegemonía representacional. Que cuando la escritura se hace comunitaria, se oraliza.

Colón y la colonia escribieron la oralidad; pudieron, entonces, domesticarla y colonizar nuestro horizonte imaginario. Ahora, desde el discurso latinoamericano postcolonial, la oralidad está recuperando el territorio de su palabra.

CÓMO NOS HA REVELADO NUESTRO ROSTRO ESA SU MIRADA INEFABLE. SE-

GURAMENTE POR ESO EL SEGUNDO GESTO OCCIDENTAL HA SIDO CONTAR LA BARBARIE. NARRARLA EN LA SEGUNDA EXPLICACIÓN, LA POSTMODERNA, DE LA BARBARIE: LOS OPRIMIDOS. PORQUE LOS BÁRBAROS, ESOS OJOS QUE NOS ACUSAN, QUE NOS DEVELAN, QUE NOS DESNUDAN, DEBÍAN SER CONFESADOS DE SU CULPA INCONFESABLE DE PERSISTIR BÁRBAROS A PESAR DE TANTO DESARROLLO HUMANO.

DE AHÍ QUE LA VISIBILIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES HAYA SIDO LA AGENDA SEGUNDA DE LA CIVILIZACIÓN DEL SIGLO XX. COMO LOS OPRIMIDOS NOS REVELAN NUESTRO GESTO DE AMOS HAY QUE CONSTRUIR EL EJERCICIO DE SUS DERECHOS; ASÍ TENDRÁN IGUALDAD DE OPORTUNIDADES CON NOSOTROS. IDÉNTICOS A SÍ MISMOS NO SERÁN IDÉNTICOS A OCCIDENTE. SERÁN DEMOCRÁTICAMENTE OPRIMIDOS POR SU PROPIA IDENTIDAD.

MOVIMIENTO TERCERO: LOS INDIOS INDIGENIZADOS

Si en la escritura radican las huellas de la colonia, con su propio instrumento alfabético nos liberaremos del ejercicio de su opresión. La escritura fabrica realidades, construye representaciones, delimita imaginaciones. Con la escritura de nuestra tradición oral podemos, entonces, exorcizar la huella colonial, representarnos nuestra memoria, imaginar nuestros deseos, reconstruir nuestra dignidad oral destrozada por el alfabeto. Porque incluso si la escritura ha marcado los más íntimos recovecos de nuestra memoria; incluso si ha determinado las formas y modalidades de conocimiento de nuestra historia; incluso si, noche a noche, nos representa la conquista, el genocidio, el desprecio y las diarias pesadillas de una memoria insomne; a pesar del propio carácter colonial de nuestra escritura, podemos hacerla nuestra aquí y ahora, contándonos nuestra memoria y nuestros deseos, usando la escritura para mantener la vigencia de la oralidad. Usando la escritura para convertir los mitos en historia, la historia en presente, el presente en mitos historizados. Porque si algo sabemos ahora es que la historia es la historia desde el presente y que la lucha simbólica, desde una perspectiva postcolonial, es la que trabaja para refundar –con rupturas y continuidades– un territorio mítico destruido por el terremoto cultural de la conquista.

Parte, entonces, de la causa de la crisis de la modernidad metropolitana radica en la identidad que la alteridad ha obtenido de sí misma; lo subalterno y lo postcolonial alcanzaron una articulación culturalmente subversiva que ya no podía ser operada como un suplemento, como algo que se producía para llenar los vacíos creados por el monopolio cultural de la metrópoli. Las relaciones discursivas entre el centro y la periferia adoptaron, entonces, la naturaleza de la guerra entre iguales culturales y, por tanto, la periferia ignoró toda centralidad para asumir la posición de la regionalidad: guerra entre regiones culturales, lucha por la hegemonía de la autorrepresentación.

Sin embargo, así como la periferia moderna no podía ser representada desde el centro sino como suplemento, privada de la visibilidad de su propia subordinación cultural; la modernidad regional latinoamericana se constituye con la autocrítica de su propia tradición, pero todavía no concluye en la estrategia postcolonial de su representación como diferencia y antagonismo. Incluso la cultura popular continúa asumiéndose como algo que se produce para llenar los vacíos creados por el monopolio cultural de la nación homogénea y para rechazar sus paradigmas fundamentales. La cultura popular no se plantea transformar esos sentidos nacionales, se construye predominantemente para negarlos o para pluralizarlos. No en vano la plurinacionalidad se desea postcolonial cuando es, apenas, postmoderna.

Por otra parte, habrá que preservar críticamente las categorías de la diferencia y de la centralidad del margen y su casi automática filiación popular, postcolonial y contramoderna. La diferencia y la marginalidad no han sido trabajadas exclusivamente como populares y democráticas; pueden también

ser reaccionarias, regresivas o meramente contestatarias, autolimitándose, así, a la lógica del amo y del esclavo. Son muchos los ejemplos de obras y políticas culturales que permitirían demostrar los varios caminos a través de los cuales la homogeneidad de la modernidad y el complejo colonizador del centro permean las mejores intenciones de la democracia de los sentidos. Ejemplos, claro, en el conjunto de América Latina que muestran cómo la diferencia se degrada al adorno exótico y la marginalidad a la práctica artesanal o al gesto contestatario. Y bastaría mencionar la abrumadora presencia conceptual y cotidiana de todos los neotribalismos y pachamamismos para demostrar que el camino al infierno está empedrado con las mejores intenciones.

En las prácticas populares políticas y culturales, en la preservación de la oralidad, están apareciendo propuestas que sustituyen, en su articulación representacional, la lucha política por el poder con la traducción cultural para preservar la diferencia. De muchas maneras, la lucha política se había caracterizado por una lógica de las armas donde predominaban las exclusiones, las jerarquías polares, las hegemonías homogeneizadoras. Desde el campo de la cultura, en cambio, las propias estrategias políticas se vieron transformadas y han tenido que ir adaptando y adoptando la lógica del sentido. Pero una cosa es la determinación de una estrategia democrática radical y otra muy distinta que esa estrategia se hubiera, ahora, convertido en hegemonía de la diferencia y en centralidad del margen. Nos falta, todavía, un largo camino.

Aun si los modernos se han vuelto locos y dicen que son indios –algunos pocos, quizá, la mayoría seguramente no– todavía no se ha visto a un blanco comerse a otro blanco; por eso los más astutos dicen que son indios, se dicen indios para comerse a los indios. Prudencia, entonces. Hay blancos que son indios. También hay indios que son blancos. El largo camino hacia todas las sangres iguales pero diferentes, necesita alianzas, necesita distinción, pero, sobre todo, necesita hegemonía seductora de la diferencia.

CÓMO NOS HA CONTAMINADO DE PIEL ESA SU EXPERIENCIA INAGOTABLE. SEGURAMENTE POR ESO EL TERCER GESTO DE LA CIVILIZACIÓN HA SIDO EXPERIMENTAR LA BARBARIE. EXPERIMENTARLA EN LA CONVIVENCIA CON LA BARBARIE: LOS INDIOS. YA NO MÁS ETNOGRAFÍA, SINO TESTIMONIO; YA NO MÁS DESARROLLO, SINO TERRITORIO; YA NO MÁS PARTIDOS POLÍTICOS, SINO AUTODETERMINACIÓN. DE AHÍ QUE LA EXPANSIÓN DE LA DIFERENCIA HAYA SIDO LA AGENDA TERCERA. DE AHÍ QUE EL ELOGIO DE LA DIFERENCIA SE HAYA CONVERTIDO EN LA NUEVA FE Y COMO TODA FE MUTADA A DOGMA. COMO LOS DIFERENTES NOS OTORGAN EL DON DEL DESARROLLO SOSTENIBLE DEL QUE SIEMPRE CARECIMOS HAY QUE HACER POSIBLE LA EXPANSIÓN DE SUS DERECHOS: ASÍ PODRÁN GOBERNARNOS. ASÍ TENDREMOS UN PRESIDENTE INDIO. ASÍ EL INDIO DEJARÁ DE SER INDIO PARA SER PRESIDENTE. PRESIDENTE DEL DOGMA DEL DESARROLLO SOSTENIBLE. PAPA DE LA INFALIBILIDAD. ADORNO DEL MUSEO DE SÍ MISMO.

MOVIMIENTO CUARTO: EL INDIO POSTCOLONIAL

La teoría regional postcolonial en la región andina comienza ahí: en el reconocimiento y, al mismo tiempo, en la inmediata distancia. Porque reivindica la diferencia del carácter inevitablemente colonial de nuestra escritura y del modo invariablemente subversivo de la oralidad. Porque en la propia lectura del discurso radica la constitución del sujeto postcolonial, porque es la lectura oralizada de la escritura colonial. Así, pasamos de una primera razón comunicativa a la razón pragmática, a la razón *lectora*, que establece la identidad de la diferencia, de la otredad, de la alteridad. Y, sin embargo, no basta. No puede ignorarse el riesgo de caer en el adorno de la diferencia del reducido momento carnavalesco, en la trivialización de la otredad hacia formas híbridas del mercado arte-

sanal, en la banalización de la alteridad archivada en el museo. No puede, por consiguiente, pretenderse hacer de la diferencia un gesto sonriente de bienvenida al imperio del fetichismo como si fuese la democracia de los sentidos. El discurso de la diferencia necesita estar complementado con el discurso del antagonismo.

No solo no somos iguales; somos, además, enemigos de esos otros: enemigos de las fuerzas colonizadoras del discurso globalizador, enemigos de las fuerzas mercantiles de la banalización de nuestra diferencia, enemigos de los patriarcas sonrientes. La bandera del antagonismo, la certeza de que las contradicciones culturales no se han cancelado, son el último componente de esa razón comunitaria que trabaja por construir una identidad global, diferente y antagónica: la identidad oral de nuestra escritura, su identidad postcolonial.

Lo que en términos y conceptualización, que pertenecen a la tradición occidental, estoy denominando el paso de la razón comunicativa a la razón pragmática, para culminar en la razón comunitaria, podría reformularse como epistemología del tinku. El tinku, ritual andino en el cual dos comunidades se enfrentan, no para resolver simbólicamente sus contradicciones, sino para preservar sus diferencias –identidades, coexistencia y contradicciones–, es la figura y la práctica social de una epistemología que hace de la crisis y el conflicto una forma de vida. No se trata, por consiguiente, exclusivamente de un razonamiento abstracto, sino de la puesta en escena de una práctica ritual que ha hecho posible la preservación de la alteridad como diferencia antagónica.

La diferencia oral, obviamente, no es una esencia que pueda ser expresada por alguna receta descolonizadora; esa diferencia, que no es solo ontológica sino histórica, es una diferencia que hay que producir permanentemente, para que su intervención constituya escenarios críticos, escenarios de duda, escenarios de sospecha contra cualquier intento de homogeneización. Aunque, claro, fisurar, transgredir, romper, no es suficiente. Al imperio del adorno, de la variedad electoral, de la diversidad meramente mercantil del modo predominante de producción cultural de la escritura, solo puede respondérsele con la democracia de los sentidos que produce la oralidad. Así, la evidente posibilidad de que la institucionalización de la oralidad no sea sino la institucionalización de los deseos reprimidos del colonizado; así, el riesgo cierto de que la resistencia oral no sea sino una subversión complaciente del esclavo liberto, forman parte de la raíz descolonizadora de la oralidad. Pero su follaje practica una particular y radical estrategia de la diferencia: la democracia de los sentidos. Porque la alteridad no termina en el pasado, porque sabemos que tampoco es allí donde comienza, porque la diferencia es un trabajo cotidiano. Es la historia mitificada del presente.

La cultura es necesaria para enfrentar democráticamente las contradicciones, para hacer de la vida social un drama de representaciones en conflicto, una densidad de significaciones que disputan, deconstruyéndolos, proyectos de vida. Aunque estemos atravesando un momento que iguala por lo bajo cultura con burocracia para ignorar eficientemente nuestra pobreza de sentidos o para anclarnos en el mero espectáculo de la otredad como artesanía, se puede intervenir desde la cultura porque se reflexiona sin la pesadez del cálculo político ni la horizontalidad de la eficiencia económica. Y esta perspectiva cultural tiene mucho en común con aquella esperanzadora visión histórica que propone la estetización de la política. Porque no se trata solo de negar o denunciar las promesas del capital y el patriarcado y su inevitable división del trabajo productivo, sino de responder, desde la cultura oralizada, con una estrategia de la diferencia que abarque las concreciones y las subjetividades de la vida social. Porque no se trata solo de luchar por un país justo, también se trata de luchar por un país hermoso.

LES DIMOS EL ACCESO, LES OTORGAMOS EL EJERCICIO, LES DONAMOS LA EXPANSIÓN DE LOS DERECHOS. NOS DIJERON QUE NO LES DIMOS LOS DERECHOS, QUE LOS CONQUISTARON. NOS GRITARON QUE NOS LES OTORGAMOS LA IDENTIDAD, QUE LA CONSTRUYERON SOLOS EN DEMASIADOS AÑOS. NOS AULLARON QUE NO LES DONAMOS LA LIBERTAD, QUE SE LA EXTIRPAMOS Y AHORA LA COMIENZAN A REFUNDAR.

PERO COMO ENTRE INDIOS Y MODERNOS ESTAMOS LOS CHOLOS, NO SE TRATA DE HUNDIR LA CABEZA EN EL FANGO DE LA INVIABILIDAD O DE DELEITARSE CÍNICAMENTE EN LOS BLOQUEOS DE NUESTRA HISTORIA. "POLVO SOMOS, MÁS POLVO ENAMORADO". INDIOS SOMOS, MÁS INDIOS INTERCULTURALES. AHORA LOS INDIOS BÁRBAROS SON DUEÑOS DE SUS DERECHOS Y PUEDEN CONSTRUIR SU PROPIO DESTINO. LA PARADOJA –DOLOROSA, TERRIBLE, CIERTA– ES QUE SU DESTINO SOMOS NOSOTROS: LOS INDIOS MODERNOS. SE HAN CONVERTIDO EN NOSOTROS. LOS COLONIZADOS SE HAN DESCOLONIZADO COLONIZANDO A LOS COLONIZADORES. ¿PODREMOS SER MODERNOS SIN DEJAR DE SER INDIOS?

CIERRE TEÓRICO

La razón moderna siempre osciló entre el deseo de una emancipación racional que eliminara la explotación y la práctica del utilitarismo y el pragmatismo como formas legítimas de acción social; la razón moderna hizo de su esquizofrenia entre razón utópica y razón instrumental una paradójica coexistencia pacífica.

Pero si algo ha demostrado nuestra modernidad es que la modernización es un proceso inacabable, que el desarrollo latinoamericano concebido en torno a los objetivos de calidad de vida europea o norteamericana estará siempre un paso más atrás, que la contemporaneidad latinoamericana consiste en su subalternidad. El intelectual postcolonial, entonces, es sobre todo una toma de posición que cambia de paradigma, mejor, que sustituye el paradigma moderno del desarrollo por el paradigma postcolonial de la reconstitución de identidades y comunidades locales. No se trata, claro está, de pretender negar la importancia de desarrollos tecnológicos, no se trata de posar como revolucionario para digerir la neocolonización con una sonrisa irónica que no puede ocultar la represión de otra risa imposible: no se puede, así simplemente, reivindicar, como si fuese una virtud o un don, nuestra marginación de los procesos de globalización. Se trata de cambiar la perspectiva, se trata de escribir oralmente desde América Latina.

La cultura democrática radical es un escenario de guerra simbólica donde los sentidos disputan territorios y un escenario de mediación y traducción donde los sentidos dialogan y también debaten sus diferencias. La democratización cultural es la práctica que concibe la cultura como crisis del sentido único, como práctica de la democracia de los sentidos. Se trata, entonces, de vivir la pluralidad de identidades como crisis y desafío permanentes para preservar la diversidad, no como distorsión, no como defecto, no como carencia. De aquí su riqueza, de aquí su disponibilidad para la invención de realidades. Al fin y al cabo, si no nos inventamos cada día, corremos el riesgo de acostumbrarnos a lo que somos.

La todavía precaria tradición crítica y decolonizadora de la oralidad, a pesar de haber construido sus proyectos como disponibilidades de la comunidad popular, a pesar de haber vivido sus deseos como prácticas discursivas libertarias, nos ha enseñado que esos proyectos pueden ser, sobre todo, estrategias de representación. A saltos y tropiezos, las ha ido imaginando y fundando hasta instalarlas en una democracia que se asume intercultural, una democracia en la que conviven las tradiciones representativa, participativa y comunitaria. Hoy podemos asumir la crítica cultural como crítica democrática y popular, como estrategia oralizante para la construcción de la diferencia.

Uno de los aspectos fundamentales para iniciar el debate sobre políticas culturales es la redefinición del concepto de cultura para que sea posible su articulación con las políticas descolonizadoras. Obviamente ya no puede entenderse ni su reducción a bellas artes ni su gigantismo a todo lo producido por el ser humano; pero tampoco ese tipo de definiciones que optan por la generalización de los procesos culturales sin lograr abstraer sus operaciones y sus producciones más importantes. Como, por otra parte, la crisis de los paradigmas de desarrollo ha generado interrogantes radicales sobre los sentidos sociales y sobre cómo articular los intereses individuales con los colectivos, se requiere una comprensión de cultura que nos permita usarla para la democratización de la sociedad entendida como el ejercicio ple-

no de la penúltima generación de derechos humanos: los derechos culturales. Quizá, así, sea posible, en un próximo futuro, articular los derechos de las personas, de los pueblos y de la naturaleza.

Nuestro modo de producción cultural, hoy, no puede sino reconocerse en la memoria colonial que nos constituye. En esa totalidad contradictoria, en esa coexistencia guerrera, en esa convivencia de gritos y abrazos entre oralidad y escritura. Porque la conquista de nuestra diferencia no puede limitarse a la coexistencia contradictoria con la globalidad y a la lucha por la hegemonía cultural; esa conquista, como cualquier conquista, requiere de seducción y de sangre, requiere de identidad. Pero nuestro modo de producción cultural, hoy, no puede sino conocerse en el horizonte postcolonial que nos hace legibles. En la representación de la diferencia indígena como estrategia cultural, en el culto a la naturaleza como fuente de otro modo de desarrollo, en el imaginario de la democracia radical como conducta política, en la construcción de mundos feminizados, en la necesidad de territorios de la equidad y la igualdad de oportunidades, en la defensa intransigente del derecho más cultural de los derechos humanos: los derechos culturales como producción del sentido de la diferencia.

CIERRE POLÍTICO

Este es el momento de iniciar una acción contra la situación colonial que convierte sus prácticas culturales en fetiches del sentido y a sus agentes en portadores de palabras determinadas por el centro. Una primera respuesta, entonces, se plantea como la construcción de instalaciones culturales que por su precariedad y su fluidez resistan todas las tentativas de incorporación subordinada: la instalación que resiste la fetichización de las mercancías. Más aún, como la colonia, en tanto práctica de determinación de imaginarios sociales, ha mutado en neocolonia como globalización capaz de despojar de especificidad a los sujetos locales, ya no puede responderse solo con la resistencia sino con la reorientación. Pasar de la defensa que protege a la alternativa que refunda mediante intervenciones culturales generadas por las identidades locales: la intervención que democratiza la escritura mediante refundaciones orales.

Es necesario plantear unas políticas culturales que interroguen desde la traducción entre culturas para cuestionar al sujeto homogéneo y exponer un sujeto pluralizado pero con una posición intelectual específica; unas políticas culturales que revaloricen al sujeto local con su propia memoria discursiva de resistencia y oposición. Una política cultural, que llamo popular a pesar de lo valorativamente anacrónico del adjetivo, pero matizando el calificativo no por una serie de rasgos internos o por un repertorio de contenidos tradicionales premasivos, sino por una posición, por una reivindicación de la barbarie: la que construye su territorio comunitario local frente a lo hegemónico global. Porque lo tradicional o lo arcaico, en cambio, son solo el eco de lo hegemónico o del lugar que el poder asigna a las visiones subalternas.

Las dos políticas culturales propuestas, la instalación como respuesta al fetiche colonial y la intervención como alternativa al artificio neocolonial, se encuentran en el momento en el que la reflexión teórica se transforma en acción política.

Y SIN EMBARGO, ¿CÓMO HA SIDO POSIBLE QUE LA HISTORIA DEL ACCESO, DEL EJERCICIO Y DE LA EXPANSIÓN DE LOS DERECHOS CULTURALES, NOS NARRE LA EPOPEYA DE LA DESCOLONIZACIÓN PERO, AL MISMO TIEMPO, SU CULMINACIÓN TRÁGICA? PORQUE LOS DERECHOS NOS HAN PRIVADO DE LA BARBARIE. O LO QUE ES LO MISMO PERO NO IGUAL, DEL DESARROLLO SOSTENIBLE DE LA DIFERENCIA. PORQUE LA HAN CIVILIZADO, PORQUE LA HAN DOMESTICADO. PORQUE LOS BÁRBAROS YA NO SON LOS OTROS. AHORA LOS BÁRBAROS SON IGUALES QUE NOSOTROS, TIENEN LAS MISMAS OPORTUNIDADES QUE NOSOTROS, SON NUESTROS GOBERNANTES.
¿QUÉ VA A SER AHORA DE NOSOTROS? ¿AHORA QUE TODOS SOMOS UNO Y, CASI, EL MISMO? ¿QUÉ VA A SER DE NOSOTROS SIN BÁRBAROS?[9]

9 Según Jürgen Golte, en 1780, la población del Virreinato de Lima era de alrededor de 1.800.000. 60% in-

SALIDA

Si el Inka regresara

Narración oral de don Luis Quispe, isla de Suriqui.

Recopilación y traducción de Lucy Jemio (1993).

El perro que mira al niño que mira el cerro olfatea el viento que atraviesa la pampa [*sic*]. El niño que, pensativo y ansioso, se ha pasado la mañana entera contemplando los inmóviles cerros baja la cabeza resignado. Voltea para ver al perro que presuroso levanta las orejas al escuchar el imperceptible silbido del niño.

Ya había escuchado el relato antes; era pequeño entonces. El achachila[10] que contaba historias a los niños le había dicho aquella vez:

Tienes que crecer fuerte y alto para ser como el Inka, para cortar en dos a la gran serpiente si se le ocurre volver, para mover las grandes rocas con tu voz, para arrear a los cerros con tu látigo, para castigarlos si se portan mal y pelean entre sí. Cuando vos seas mayor igualito como yo te estoy contando les vas a contar.

El niño no había comprendido aquellas palabras inmediatamente pero tampoco había logrado olvidarlas nunca. Ahora ya es casi un hombre, piensa él, y se ha hecho fuerte, casi tanto como el Inka. El fuerte bramido de su voz estremece el cielo y la tierra cuando grita y sus pasos son pesados y poderosos, capaces de aplastar al gran sapo que quiso tragarse toda el agua del lago.

Corre por la pampa y el viento aúlla espantado al chocar contra él. Contempla los grandes cerros estáticos; no caminarán ni pelearán más como los hombres. Cuando el Inka se marchó los cerros quedaron paralizados, pero sus voces aún resuenan en el pecho de los hombres. Pero ahora que ya es casi un hombre, casi como el Inka, podrá hacer que los cerros recuperen su voz y caminen de nuevo, que las rocas avancen con la fuerza de su voz, con la fuerza de su chicote, solo un poco (aún no tiene toda la fuerza del Inka). Golpea la enorme roca con el chicote del padre: avanza, grita y su voz se entremezcla con los ladridos del perro que, emocionado, corre de un lado para otro dando saltos. Pasan las horas y el niño cansado se queda sentado, contemplando la roca majestuosa que no se ha movido ni un solo centímetro. El niño, con la mirada perdida en el horizonte, piensa que si el Inka regresara los cerros volverían a caminar y las grandes rocas temblarían ante el eco de su voz. El perro, que recostado a su lado se ha quedado dormido sueña plácidamente que arrea las rocas con la fuerza de su ladrido.

Más antes de los Inkas todos los animales, como los cerros, hablaban. Recuerda que había dicho don Valentín mientras llama al perro que corre alegre de un lado a otro. Se acaban las horas de luz, el niño mira fijamente al perro que nervioso mueve los ojos de un lado al otro. Pasan los minutos, uno tras otro. El niño frustrado, molesto, grita:

Ya pues… hablá.

El grito de la madre, más fuerte que el suyo, hace que el perro se levante de un salto y salga al encuentro de la mujer que grita enojada:

¡Qué pasa pues, Luis, hasta qué rato no vas a volver, *mira sin abrigarte estás. Ya che, apurate, vamos a la casa, tu papá molesto está, bien te va a pegar!*

Ya es de noche, el niño sueña que ya es anciano: *de los cerros y del Inka contanos pues, don Luis,* le pide un grupo de personas que vienen de la ciudad a escuchar sus relatos.

dígenas, 21% mestizos, 12% blancos, 5% negros, y otros cruzamientos. Según Konetzke, en 1633, los indios no yanaconas –que no hacían trabajo doméstico– de las 16 provincias mitayas eran 40 millones, en 1662 bajaron a 10, a fines del siglo XVIII llegaban apenas al millón. En el otro extremo, por el año 1770, habían 2.300 curacas, el 1% de indios tributarios que casi no tributaban (Golte, 1980: s.p.).

10 Divinidad asociada a los cerros (nota mía).

Pasionaria de la ficción andina

Donse se cuenta algo, muy poco, de la belleza indígena en el mundo andino

El estatuto del lenguaje sugiere con una fuerza singular esta conversión del estado de signo al de valor: el discurso del jefe indígena –de una jefatura sin poder coercitivo, de un gobierno con sólo autoridad moral–, en su soledad, recuerda a la palabra del poeta para quien las palabras son valores más que signos.

Pierre Clasters

ENTRADA

La belleza no aparece en el mundo andino como un ensimismamiento ajeno al sobrevenir humano ni como un autismo indiferente al acontecer del mundo, sino como una responsabilidad con el bien común: producir una articulación entre dos términos contrarios, o alejados, o que mutuamente se desean trascendiendo su distancia. Esa articulación, claramente, es un trabajo arriesgado y de ahí la belleza de esa obra. Arriesgado porque supone honrar un mandato comunal y no solo una iniciativa individual; arriesgado porque la articulación puede ser la resolución de las contradicciones, pero también –a veces simultáneamente– puede sostener la diferencia.[11] Arriesgado, sobre todo, porque producir belleza en el mundo indígena es producir política, es intervenir en la vida diaria y en el bien común.

Asumir ese riesgo revela que la condición ética de cualquier lectura radica en permitir un acceso, por ejemplo, al mito trágico que se difunde por todo el linaje de algún relato pero que culmina en la profecía del retorno[12] o a la mediación *k'isa* que algún tejido opera entre partes en discordia. Ese riesgo puede repetir, fatalmente, la misma palabra o puede abrirse al gesto de su propia disolución en miles de palabras. Ese riesgo puede desear constituir una ley para condenarnos a todos a repetir su herencia monoteísta, o puede intentar trascender la imposibilidad del goce del otro a través del juego poético: una palabra esquiva y poliforme que en cada instante va hasta las últimas consecuencias porque hay una posibilidad de anclaje en esa palabra ficcional que es inevitablemente mítica.

Quebrados por los extremos, pero también articulando las diferencias, los ángeles arcabuceros y los tejidos jalka y la Virgen cerro leen el destino de la escritura y escriben la casualidad de su lectura al modo del yatiri: tirando unas hojas de coca para revelar nuestros sentidos. Los sentidos de la belleza que son los sentidos de la política, claro. O, desde otra perspectiva, una condición estética –sustentada en la sensibilidad– en debate con la condición ideológica –que emerge de la razón– reiterando el tinku del wayruru.[13] Porque solo el wayruru, solo la experiencia de "la cosa más hermosa",[14] puede estetizar la política.

LA SOSPECHA DE LA MARIPOSA

LA SEDUCCIÓN PATRIARCAL MAQUILLADA DE UTOPÍA. PORQUE LA COLONIALIDAD ES MASCULINA. AUN SI FUESE ARQUEOLÓGICAMENTE CIERTO QUE LOS HOMBRES ÉRAMOS SOBRE TODO CAZADORES Y LAS MUJERES SOBRE TODO AGRICULTORAS; AUN SI ESE ORIGEN CONDICIONA NUESTRO MASCULINO ÉXTASIS CON EL PODER Y EL FEMENINO CUIDADO CON EL BIEN COMÚN; LA EXPLICACIÓN DE LA RAZÓN COLONIAL Y SU FRATERNIDAD CON LA SEDUCCIÓN PATRIARCAL NO SON JUSTIFICACIÓN ALGUNA PARA QUE LA OPRESIÓN AL MUNDO FEMENINO SEA UNA DE LAS RAÍCES DEL EJERCICIO MODERNO DEL PODER. QUIZÁ POR ESTO, LA SEDUCCIÓN COLONIAL TUVO TAMBIÉN SU ROSTRO, DIGAMOS, "UTÓPICO". LAS MISIONES JESUÍTICAS

11 En los tejidos aymara, esta belleza estaría concentrada en la k'isa: una continuidad cromática entre la sombra y la luz y/o un enlace entre formas abstractas y formas figurativas elaboradas como una articulación entre términos awka. Awka, según Ludovico Bertonio en su Vocabulario de la lengua aimara: "Enemigo. Todas aquellas cosas que no pueden estar juntas" (1612: 523).

12 El mito de la conquista relatado por Martín de Murúa derivado de un khipukamayoq (lector de khipu), que se inicia con la enfermedad del inca ante la profecía y culmina con la seducción de las culebras en un manantial denominado Mana Wañunka –no morirá–. "...ellos no tuvieron letras ni las conocieron, ni historia mas de sus quipos que son cordeles donde con nudos asientan y ponen memoria todas las cosas que quieren de los qua/es consta lo que digo y dire en todo el discurso de esta historia" (Murúa, 1610: 28). Historia general del Perú. Escrita entre 1580 y 1610.

13 Dice Bernabé Cobo en su crónica de 1653: "Estiman en mucho estas pepitas los indios, afirmando valer contra el mal de corazón y melancolías, tomando de sus polvos en vino y agua de azahar... Demás de esto dicen que traída una sarta de ellas al cuello que caiga sobre el pecho, aprovechan contra las tristezas de corazón, y que confortan la vista y el cerebro" (2000: s.p.).

14 Una de las definiciones que Ludovico Bertonio hace de wayruru (1612: 866).

PRETENDIERON QUE EL INDIO SE ENAMORARA DEL PARAÍSO PARA QUE DEJARA DE SER INDIO, PARA QUE FUERA ÁNGEL. PARA QUE ESA TRÁGICA MATERIALIDAD DE LA CONQUISTA TRINE COMO MÚSICA BARROCA, COMO PÁJAROS PARLANTES. PORQUE SI LOS INDIOS SE ANGELIZABAN, LAS MUJERES QUEDABAN INVISIBILIZADAS. SE TRATABA, CLARO, DE MATAR DOS PÁJAROS DE UN TIRO.

Los seres alados fueron desde siempre habitantes de los imaginarios civilizatorios. Cómo no desear ser anfibios de aire y tierra. Cómo no delirar con ser nómadas de la vida. Cómo no erotizarse con la bisexualidad andrógina de los ángeles barrocos. Pero eso requeriría mirar la compañía de ángeles arcabuceros de Calamarca desde una perspectiva global de la cultura, cuando ese discurso fundacional del travestismo local denunciaba las astucias de la colonización, contrastando ese ambiguo vuelo de mariposas con la humillación terrena de nuestras más delirantes aspiraciones. ¿O será mirar demasiado en unos angelitos disfrazados con el atuendo militar de la guardia real española que existió durante el reinado de Carlos II, variante acomplejada, a su vez, de los trajes de las tropas francesas?

Siglos después de su vigencia y aún tropezando con disposiciones teológicas encubiertas por los escritos apócrifos de Enoc o anacrónicamente recuperando la obra de Dionisio Areopagita, los jesuitas –orden militar al fin y al cabo– batallan la sustitución de la idolatría indígena por la idolatría cristiana. El Maestro de Calamarca legitima esa estrategia pintando, en 1684, una compañía de ángeles arcabuceros que celebra la conquista de los territorios también espirituales; después de todo, los ángeles tuvieron la misión de guardaespaldas del cielo cristiano para preservarlo de la presencia de la religiosidad andina. Pero, muy pronto, los indígenas vestidos de ángeles, durante una insurrección fallida en 1750, se levantan contra los españoles. Y Tupaj Amaru, pocos años después y encubierto por la cofradía de servidores del arcángel Miguel, arma su rebelión. ¿Cómo ha sido posible que la celebración de la colonización sea, al mismo tiempo, el establecimiento de su ambigüedad ante la violencia de la conquista? ¿Por qué el homenaje visual de los jesuitas a su propia obra de misioneros se detiene en estos ángeles tan terrestres y no se atreve a asaltar el cielo?

Es que los diez ángeles de Calamarca ya no son guerreros misioneros; posan únicamente con la nostalgia de las armas convertidas en un adorno más de la moda evangelizadora victoriosa, exhibiéndose en la pasarela de la historia. Gabriel Dei es el ángel abanderado de la compañía de arcabuceros evangelizadores de Calamarca. Pero su bandera no es la de los jesuitas ni la del Vaticano, sino la wiphala. Barroco mestizo, claro. Legitimación de la conquista a través del traje de ceremonia militar, también. Ángeles que denuncian en el derrotado la celebración de la victoria, obligándolo a contemplar su sumisión en el nombre de Dios, finalmente. Pero no. Estos no son ángeles guerreros tomando al cielo por asalto. Estos son militares imberbes vestidos de encaje, andróginos de soldado y doncel(la) exhibicionistas. ¿O conquistadores travestis, o guerreros afeminados?

En estas obras maestras de la ambigüedad, la narración del Evangelio es un alarde de paradojas entre la conquista terrenal y la colonización espiritual: ángeles arcabuceros los jesuitas. Quién lo hubiera creído: sentir el Evangelio como el cuentito del guerrero travestido en sacerdote mensajero alado modelo de pasarela que, como en el principio era el verbo y el verbo era Dios, el verbo debía penetrar elegantemente con la sangre de la cruz y de la espada.

La colonización, entonces, no acababa de ser sin pecado concebida en la entraña jesuita; la idolatría indígena no terminaba de ser expurgada ni siquiera en esa celebración que son los ángeles; la idolatría cristiana no culminaba en la certeza porque vacilaba, todavía, ante el horror de la extirpación definitiva. De aquí la ambivalencia: la extirpación de las idolatrías podía convertirse en extirpación de la religiosidad y, por consiguiente, en exilio definitivo de los reinos del cielo y de la tierra; por otra parte, no podía correrse el riesgo de la contaminación panteísta en una doctrina tan abstracta como la cristiana. En la ambigüedad de las órdenes misioneras, precisamente ahí, radica la ambigüedad de los ángeles.

Ellos, los indios, los radicalmente otros,

debían ser redimidos, sí, pero sobre todo de ellos mismos. Para que ya no sean tan definitivamente otros, tan enteramente ajenos, tan abrumadoramente extraños. Al fin y al cabo, no eran asuntos del cielo, sino sujetos que debían ser sujetados en la tierra. Los ángeles católicos son mensajeros entre Dios y los humanos, mensajeros de la dominación y la protección divinas. Era sencillo, entonces, que el culto indígena a la naturaleza facilitara la trasposición de los nombres y funciones de los ángeles: príncipe de la rueda del sol, de la rueda de la luna, del rayo, de la lluvia. Espectáculo para los indios y vigilancia para los colonizadores. Así nos civilizaban.

Pero el debate sobre el sexo de los ángeles no es un debate cualquiera que pueda resolverse con pan y circo. En uno de sus sentidos, metonimiza la disputa sobre la humanidad de los radicalmente otros y, por consiguiente, la legitimidad de la evangelización que debiera estar orientada a la salvación. ¿Pero acaso los radicalmente otros son merecedores de la redención de la carne por el espíritu? No sabemos si los levantamientos indígenas pretendían, entre sus reivindicaciones, la redención de la carne, aunque el Taqi Onqoy nos lo haga deliciosamente sospechar; sí sabemos, en cambio, que la extirpación de idolatrías intentaba depurar al indio de su alteridad para, quizá entonces, redimirlo.

La ambigüedad de la colonización, por consiguiente, se concentra en estos angelicales misioneros andróginos. Debían redimirnos de nuestra otredad para mayor gloria de Dios. Pero era prudente hacerlo con la cautela del adorno y la sutileza del encaje: así, el día del Juicio Final, que es el día de la igualdad, ellos podían presentarse bien vestidos y sentarse a la diestra del Padre, mientras nosotros, indios al fin y al cabo, acostumbrados a contemplarlos, solo podríamos hacerlo a su luciferina siniestra. Más aún, ellos, los andróginos autosuficientes, primera camada de autogestionarios sexuales del espíritu, podrían reproducirse sin necesidad de mezclarse con la oscura piel desnuda de los otros.

Los soportes de todos los cuadros de la iglesia de Calamarca son telas reutilizadas que primero constituyeron lienzos de embalajes de productos del comercio internacional. La caligrafía que los identifica corresponde al siglo XVII. Ese siglo de la colonización fue la escritura que estableció definitivamente la victoria de la fascinación, el gesto culminante del primer tratado de libre comercio. Un comercio de almas que embalaba un comercio de plata. Una colonización que no se atrevió a renunciar a la ambigüedad de su discurso religioso para no tener que comprometerse con el fundamentalismo de sus dogmas de fe ni enfrentarse a los requerimientos del estómago europeo. Optaron, entonces, por declararse guerreros afeminados y conquistadores travestis. Así no parecían amenaza para los indios ni competencia para los virreyes.

El renacentista templo de Calamarca fue declarado monumento nacional en 1943. Solo tres siglos y medio después pudimos reconocer que los afanes civilizatorios de la colonización espiritual venían enmascarados con un rostro angelical. Pobres de nosotros. Indios vestidos de mariposas. Y como ellas, con una vida sospechosamente voladora de 24 horas. Pero el resto del tiempo, gusanos ficcionales preparándonos para el vuelo. Algún día llegará. Pero entonces nos levantaremos un monumento a nuestro icárico fracaso; al son del Taqi Onqoy bailaremos en las tierras del cielo.

EL CANTO DE LA SIRENA

COMPRENDER LA COLONIALIDAD. SIN ESTA MIRADA AL MONSTRUO DEL QUE ESTAMOS SIEMPRE EMBARAZADOS Y PARIMOS CADA DÍA, NADA SE RAZONA Y NADA SE SIENTE. SIN ESTA MIRADA, LA COLONIALIDAD SERÍA APENAS UNA CONDICIÓN POLÍTICA O MILITAR, O ECONÓMICA. LOS COLONIZADOS, EN CAMBIO, SON CAPACES DE MIRAR AL COLONIZADOR DESDE LA NEGACIÓN DE SU 'DESTINO'. HAN APRENDIDO A CUESTIONAR LA HEGEMONÍA Y, POR TANTO, A DUDAR DE LA INEVITABILIDAD DE SU SUMISIÓN. HAN OBLIGADO A QUE LA COLONIALIDAD HAGA USO DE LA FUERZA Y, POR TANTO, CANCELE SU PROPIO ENAMORAMIENTO PERVERSO. HAN NEGADO AL PARAÍSO COMO CONS-

TITUCIÓN DE LA COLONIALIDAD Y, POR TANTO, HAN RECUPERADO LOS VALORES UTÓPICOS DE LA ANCESTRALIDAD.
LA VIVENCIA NARRADA EN LOS TEJIDOS JALKA, ESOS TEJIDOS ELABORADOS DURANTE LOS PRIMEROS AÑOS DESPUÉS DE LA CONQUISTA, SON LA PRUEBA DE UN TRABAJO POR COMPRENDER LA EXPERIENCIA DEL CAOS COLONIAL. UNA VIOLACIÓN QUE TE EMBARAZA, UN MONSTRUO QUE NO PUEDES ABORTAR, UN CHINGADO QUE NO PUEDES ODIAR. TEJIDOS HIJOS DE LA MALINCHE QUE INVIERTEN LA SEDUCCIÓN COLONIAL: SON SIRENAS QUE LE CANTAN A LA MODERNIDAD PARA QUE PIERDA SU RUMBO. AUNQUE, POR OTRA PARTE, NO SON NADA MÁS QUE ESO: NEGAR QUE LA CONDICIÓN COLONIAL SEA EL INEVITABLE DESTINO DEL MUNDO INDÍGENA NUNCA PODRÍA SER SUFICIENTE.

Aquellos que asumen estar privados de deseo no pueden sino desear monstruosamente. En sus obras, por tanto, no hay figuras entre las que está a punto de suceder algo, sino el caos que cuenta un cierto relato de lo definitivamente inaccesible pero, al mismo tiempo, imprescindible. Porque el tejido jalka es un inventario de lo monstruoso como epifanía: la profecía de una memoria comunitaria. Si la modernidad, ese lenguaje de la apropiación que niega lo absurdo, debe narrar su epopeya de continuidades, lo indio, ese lenguaje radicalmente ajeno que se duele de su memoria de tragedias sociales, se teje para dejar paso a las eróticas represiones del caos libertario. Así, los deseos monstruosos no son limitados por este mundo, se deslizan en cantos de sirena para seducir al orden moderno.

Uno de los cronistas cuenta que:

> el criador formó de barro en Tiaguanacu las naciones todas que hay en esta tierra; y que unos salieron de los suelos, otros de los cerros, otros de fuentes... a los cuales comenzaron a venerar, cada provincia el suyo como guacas principales y así cada nación vestía con el traje que a su guaca pintaba.

Nada tiene de extraño, entonces, que el virrey Toledo, en 1572, determinara que

> por cuanto dichos naturales también adoran algún género de aves y animales y para el dicho efecto los tejen en los frontales y doseles de los altares... ordeno y mando que los que hallareis los hagais raer y quitar y prohibireis que tampoco los tejan en la ropa que visten. (Gisbert, 1987: cap. 4).

Aun si al mismo tiempo necesitaban recaudar impuestos, paradójicamente preservando la distribución territorial representada en los diseños de la ropa indígena. De esta tensión de prohibiciones y necesidades del dominador, peleando con una honda memoria de identidades tejidas, surge el estilo jalka. O no, o lo hizo en el siglo XX, urgido por la nueva colonia, por la postmodernidad nacional y su importación de dragones chinos. Casi no importa cuándo; importa sobre todo para qué.

Existe una tradición según la cual cuando las mujeres jalka llegan a la edad de hacerse tejedoras deben ir a cierta cueva a pasar la noche donde hacen el amor con el amo del caos. Del parto de esa unión nacen esos animales indómitos. No parece posible asimilar estos seres al mundo quechua ni al aymara; mundos ordenados, al fin y al cabo. ¿Será necesario remontarse a culturas tan antiguas como Tiahuanacu o Chavín para encontrar esa trasposición de partes que recomponen los seres y que de la combinación de cóndor, puma y reptil producen esos animales mitológicos? ¿Serán reminiscencias de aquella que se llama a sí misma etnia chullpa, los chipaya, aquellos que nacieron de la sombra del mundo cuando no había Sol? ¿Serán las representaciones intolerables de los siempre derrotados que se vengan de su historia tejiéndola como ficción? ¿Serán derivaciones asombradas de los dragones chinos en las cajas de té importadas por la revolución nacional y moderna? Sea la primera ola colonial o la segunda, la fuente de los motivos es secundaria. Los tejidos jalka revelan la represión de las mujeres que aman al demonio colonial, denunciada en esas huellas tejidas que diseñan el éxodo del cautiverio amoroso a la seducción de la modernidad.

Las representaciones visuales de cualquier guerra muestran momentos de agonía, discontinuos

con respecto a todos los demás, a fin de provocar un máximo de inquietud en la memoria para que no se amodorre en la comodidad de la resignación. Esta discontinuidad formal revela una inadecuación moral. Distorsiona la apariencia ordenadora de la colonización restituyendo, en esa distorsión, la narración del caos que impone. Los diseños en los tejidos, por eso, no son solo una mímesis del testigo de la condición colonial, sino una verdadera huella de este. El testigo es tan importante como el testimonio: por eso esta precisión es existencial, la experiencia del testigo individual concuerda con la experiencia de la comunidad. Vengarse de su historia, entonces, es cantarla con cantos de sirena, con aquel deseo monstruoso de encarcelar al carcelero. Con aquel deseo desnudo de cuerpo entero que seduce al orden impuesto para perderlo en el caos. Porque aun si en el principio el caos colonial era una tragedia, hoy los cuerpos desnudos lo desean libertario.

Solo aquellos que son capaces de narrar la ficción de sí mismos pueden hacernos comprender, no el tiempo histórico de la memoria derrotada, sino el tiempo ficticio que profetiza la lucha. No el tiempo original de la colonización, sino el tiempo narrado de los deseos rebeldes. Y como el espectáculo diseñado por su relato crea un presente perenne, la memoria adolorida deja de ser inevitable. Con la transgresión de esa memoria trágica se desnudan, asimismo, las continuidades modernas del significado y el juicio. Al contrario de la frialdad histórica que ordena el tiempo de la condición colonial como imposición de la modernidad; en estos tejidos caóticos vivimos apasionadamente la profecía del retorno comunal.

La condición colonial es tejida existencialmente como movimiento desde un cautiverio hacia una liberación. Aun si esa liberación pretende solo tramar al caos, el tejido se revela como la trasgresión del deseo. El deseo moderno es una prohibición, prohibición de ir más allá de un límite en el goce.

Por eso, este otro goce, el monstruoso, es una trasgresión del deseo: metaforiza el nombre impronunciable de la libertad ausente, cantándole para que se exilie de su límite colonial. Ella, la condición colonial seducida en un tejido: sirena que le canta a la modernidad para que pierda su rumbo.

LAS DIOSAS

HUBO UNA MUJER QUE DEVINO DIOSA. CINCO SIGLOS DESPUÉS DE SER MADRE DE JESÚS DE NAZARET EL CONCILIO DE ÉFESO LA PROCLAMÓ MADRE DE DIOS. ALGO QUE LOS PRIMEROS CRISTIANOS YA SENTÍAN –COMO LO PRUEBA ESA ORACIÓN DEL SIGLO III: *BAJO TU AMPARO NOS ACOGEMOS, SANTA MADRE DE DIOS, NO DESECHES LAS SÚPLICAS QUE TE DIRIGIMOS EN NUESTRAS NECESIDADES; ANTES BIEN, LÍBRANOS SIEMPRE DE TODO PELIGRO, OH VIRGEN GLORIOSA Y BENDITA*– O, VISTO CON ALGO DE CINISMO, QUE NECESITABAN COMPENSAR ANTE LA PRESENCIA EQUITATIVA DE FIGURAS FEMENINAS EN TODAS LAS RELIGIONES POLITEÍSTAS PREVIAS Y CONTEMPORÁNEAS A LA CRISTIANA. HUBO, EN CAMBIO, UNA DIOSA QUE FUE DESDE SIEMPRE MATERIA FEMENINA: LA TIERRA, LA NATURALEZA, LA FECUNDIDAD, LA FERTILIDAD. LA COMUNIÓN CON ELLA SE REALIZABA CON ACCIONES, NO CON ORACIONES. LAS ACCIONES ESTABLECEN UN VÍNCULO DE RECIPROCIDAD; LAS ORACIONES, EN CAMBIO, UNA JERARQUÍA DE SOMETIMIENTO. ESTE ENSAYO NARRA EL ENAMORAMIENTO DE LAS DOS DIOSAS.

En 1720, por encargo de un cacique indígena, un pintor todavía anónimo entrega un cuadro –del que existen dos versiones mayores y varias menores– en el que reúne, en una misma imagen, a la Pachamama y a la Virgen María. Un ejemplo notable de ese componente sustantivo de las aristocracias de todos los tiempos que fue su capacidad de entender el lugar que ocupan los símbolos del poder en la racionalidad de los gobiernos y en el corazón de los pueblos. En una aristocracia derrotada esa capacidad debía convertirse en virtud, solo así podrían conservar sus privilegios y diseñar el camino de su emancipación.

Para los cristianos de los siglos XVI y XVII, obsesionados por la existencia del diablo, los cultos indígenas no podían ser sino una señal de la influen-

cia de Satanás. De ahí que la extirpación de las idolatrías deseara culminar en la erradicación de la religiosidad andina. Pero mientras el pueblo indígena hacía de sus invocaciones –no de sus oraciones– una cultura clandestina ligada al mundo interior de la tierra, la aristocracia indígena negociaba la presencia de entidades femeninas que, para los extirpadores, podrían ser menos subversivas mientras fuesen visibles en el mundo de arriba. El orden colonial, así, tenía asegurada su visibilidad. La resistencia indígena, así, se refugiaba en la oscuridad. Aunque ambos se reunían en el claroscuro vespertino.

Las iglesias de los pueblos están llenas de Vírgenes y ángeles y de un par de santos. Las montañas cercanas a los pueblos están llenas de wakas. Las iglesias aseguraban a la Iglesia la visibilidad benévola de su poder; las wakas, sobre todo aquellas que eran representación de la Pachamama, aseguraban al pueblo indio la protección y el sustento. De ahí la rápida identificación de la Virgen María con la Pachamama: la conquista masculina era depredadora, la colonización femenina era fecundadora. Claro que fecundaba el poder colonial, aunque lo hacía por la vía de la protección, no de la extirpación.

¿Pero la mina? Era parte del mundo de arriba porque aseguraba el poder colonial; era parte del mundo de abajo porque protegía la religiosidad y la autonomía de la resistencia indígena; pero era, además, un puente. Era ese extraño vínculo de privilegios entre españoles y aristócratas indígenas; ese extraño vínculo de entraña entre aristocracia y pueblo indio; esa extraña esquizofrenia simbólica. A la mina llegaban anualmente cuotas obligadas de indígenas plebeyos, encargados a los caciques para extraer la plata y entregarla a los españoles; varios siglos de mita concluyeron, dicen los historiadores, en el genocidio de seis millones de indígenas mineros. Esos mismos indígenas plebeyos retornaban anualmente a sus comunidades para sembrar la tierra y entregar a sus caciques una buena parte de la cosecha. Lo único que ganaban esos indios mineros era mínimos de autonomía, era la división del territorio en tierra de indios y tierra de españoles, era la siempre precaria conservación de su mundo simbólico. Perdida la batalla militar, perdida la batalla económica, perdida la batalla política, solo la batalla simbólica era territorio compartido. Mientras el Occidente la peleaba con armas cristianas, los indios la peleaban con armas panteístas.

Así se entiende el interés de ese cacique por entrelazar a la Virgen María con la Pachamama. Porque si su sometimiento y su conveniencia radicaban en la Virgen, su lealtad estaba umbilicada a la Pachamama. En esos cuadros, ciertamente, Dios Padre, Dios Hijo y el Espíritu Santo están en la mitad superior; el papa y el rey en la mitad inferior. La Virgen pachamamizada está en el centro: coronada por las fuerzas espirituales y adorada por las fuerzas materiales. Y, casi irrelevantes, el cacique y el pintor están, pequeños, en el cerro mismo. Esos cuadros nos permiten comprender la estrategia de los vencidos y la condescendencia de los vencedores. Pero hay algo, en la materialidad visual de esos mismos cuadros, que permanece invisible. Ese algo se llama *sajra*.

Las sociedades estatales andinas, como todos los Estados, debían distinguirse de las sociedades sin Estado, de los bárbaros, de las sociedades sin preceptos imperativos. Pero a diferencia de cristianos, islamistas o hinduistas, la religiosidad andina gozaba de la ambigüedad porque la fertilidad proviene del mundo de abajo, de aquellas fuerzas que conservan su barbarie. Era necesario preservar la comunicación con la humanidad de la edad de las tinieblas, con los ancestros, con las tierras no cultivadas, con las fuerzas interiores de las minas. Por eso la Pachamama era ambigua, era waka sagrada y simultáneamente *sajra* maligna; podía proveer y también podía castigar. ¿Acaso una inundación, una sequía, una plaga, no son naturales? De ahí que la religiosidad andina exigiera un trato humilde con las fuerzas *sajra* y con el costado *sajra* de la Pachamama; ella nos fecunda, pero requiere reciprocidad, ella nos provee, pero demanda humildad.

En la mina gobierna el *supay*, la fuerza de las profundidades de la Pachamama interior. A él hay que rendirle pleitesía y pagarle un permanente tributo de sangre –preferentemente con llamas embarazadas. Pero cuando el mineral sale del interior de la tierra, hay que reconocer la benevolencia de la Pachamama del mundo de arriba y también rendirle pleitesía y también pagarle un tributo. No de sangre guerrera y masculina, sino de humildad agrícola y femenina. Un rito festivo agradeciendo la cosecha y alimentándola puede ser suficiente. Para los indios

plebeyos y rebeldes, claro, no para la aristocracia ni para el ojo atento de los españoles. Por eso fue necesaria la conjunción de Pachamama con Virgen María: el costado benévolo de una fuerza sagrada obtenía, así, una imagen visible, reuniendo en un cuadro y en las muchas esculturas plantadas en las entradas a la mina todas las condiciones de sostenibilidad de la condición colonial. Los indios plebeyos dialogaban con una Pachamama *waka* y *sajra* preservando su capital simbólico, aunque eran mano de obra gratuita; los españoles estaban satisfechos con la plata y su patriarcal Dios Padre; los aristócratas mediadores conservaban sus privilegios reuniendo a las divinidades femeninas. Pacientemente, los caciques aseguraban la fertilidad de la tierra y la fecundidad del ganado para los indios, plata para el imperio y fe para los jerarcas de la Iglesia, y, claro, preservación de sus privilegios mediadores. Toda la paciencia de una larga historia colonial condensada en un cuadro de la tierra que logró convertir a dos diosas en una.

Este cuadro es otra prueba más de que la dogmática religión cristiana supo someterse a las conveniencias del poder. Es otra prueba de que la resistencia indígena fue tempranamente seducida por la colonia por medio de sus propios aristócratas. Y es la demostración de que religiosidades tan antagónicas pueden dialogar si lo hacen desde una perspectiva fecundante, es decir, desde una perspectiva femenina. Pero, sobre todo, es una obra de las artes, no de los poderes religiosos ni políticos ni económicos, sino de las artes, la que sienta la base de la historia andina.

El Dios cristiano impuesto para extirpar los ritos indígenas dedicados al Cerro Rico de Potosí se somete a dos diosas. Una de ellas cede el dogma de su virginidad para asociarlo a la fecundidad de la mina; la otra margina su costado *sajra* para fertilizar de plata a la colonia. Porque aun si las dos diosas pueden explicarse como parte de una táctica indígena de resistencia que no halló otra forma de hacer respetar su panteón sino asimilándolo al cristiano y como parte de una estrategia española de extirpación de politeísmos, panteísmos y sumisión a un dios patriarcal, la virgen Pachamama es un argumento catequizador y una herramienta política.

Este cuadro es otra prueba más de que la abstracta religión cristiana supo someterse a la materialidad simbólica del poder colonial. Es una prueba de aquella historia construida por la primera experiencia colonial de la humanidad.

SALIDA

La sequía es algo que se va ahondando, que va dejando heridas, que va esterilizando el amor de la tierra. La tierra resiste, se hunde dentro de sí misma, se alimenta de sus más íntimas aguas. La sequía se expande, penetra, lastima. La tierra se raja, se rompe, se quiebra, se duele.

La sequía tiene una larga paciencia. La tierra tiene, para preservarse, una más larga ternura. ¿Qué puede suceder, sin embargo, cuando la sequía cae como una peste de la razón que se protege, o como esa vieja plaga de las cobardías ante el amor? ¿Cómo puede cuidarse el corazón de la tierra si no tiene tiempo para acopiar todas las aguas de sus rincones y todas las sangres de sus refugios?

La tierra convertida en desierto es el último refugio del agua. El desierto solo necesita de sí mismo al haber convertido la necesidad del agua en la virtud de su carencia. El agua amada por el desierto no necesita sino gozar de su libertad. Aunque su última gota sabe que su hogar es el desierto, porque es el único que la esperará hasta el final de los días.

Mientras bailo en las tierras del cielo y le canto a la modernidad para devolverla a sus utopías de igualdad, libertad, fraternidad, búsqueda de la felicidad, esa india que era mi abuela vasca-aymara-quechua se metamorfoseaba sin fin para enseñarme el camino de retorno a la casa de todos. No sabes, abuela amada, cuánto necesito tu cariño de desierto. Te bastaba una gota de mirada para reverdecer toda entera; era suficiente un abrazo de agua para que entregues sueños tranquilos por las noches de las noches. Tú has sido ese desierto que cobijaba a mis tristezas de la sequía; tú has sido esa arena en la que me acurrucaba ante las tormentas de los buitres.

No sabes cuánto necesito que me enseñes tus caminos de desierto para que, desde hoy, sepa

proteger mi corazón de tierra de las pestes de la razón que solo se mira en el espejo. No sabes cuánto necesito que me muestres los nidos de tu arena para acurrucarme ante las embestidas de mis propias cobardías. No sabes cuánto necesito que me ames hoy.

Pero sé que no vas a venir y me deshago. Sé que no me vas a abrazar y me destrozo. Que no me vas a besar y me caigo como las hojas otoñales de todos los árboles del mundo. Por eso me levanto del polvo en que tu muerte me ha convertido y te busco aunque esté seco, árido, estéril, para encontrarte como mi última gota de agua, para que mañana en la batalla tu memoria me resguarde. Para que pueda seguir amando no solo como he amado hace tanto tiempo, viviendo la luz como la vive el ciego de nacimiento, sino para que ame con la luz de tus ojos.

Tú te resignaste al amor del desierto por la lluvia; una gota te hacía feliz. Yo no me resigno; soy un beduino que solo puede navegar en todas las aguas de todas las lluvias, un marinero que se juega por el agua, no por el desierto. Por eso mismo hoy te necesito más que nunca. Mis mares y mis lluvias se han secado. Solo me queda aprender tus caminos de desierto para darle refugio a mi última gota de agua.

Voy a volver a la casa. La casa de la ficción. Nuestra casa libertaria. Nuestra casa de ficciones. Nuestros cuerpos iluminados de soles musicales, oscurecidos de lunas de poesía, mojados de lluvias de tejidos, cobijados de fríos pintados, respirados de aires de bailes. La piel. Nuestra sangre. Nuestra casa de poemas ávidos y tejidos suaves.

La mirada chola

Donde se ensaya la interculturalidad andina entre indianidad y modernidad, y sus riesgos

Los colonos llevaban consigo ideas sólidas sobre los indígenas, ideas intensamente ambivalentes, en las que estos eran vistos a la vez como superhombres y como infrahumanos, como dioses y demonios, como hombres sabios y como borrachos, perezosos y buenos para nada. Esta ambivalencia permitió llegar hasta la ferocidad genocida y, a la vez, estimuló el poder de los chamanes para curar a los mismos colonos.

Michael Taussig

ENTRADA

Lo popular andino, lo cholo, aquel sujeto que puede ser moderno sin dejar de ser indio, no tendría que definirse por una serie de rasgos internos esenciales o por un repertorio de contenidos tradicionales, sino por una posición: la que construye –cuando lo hace desde su ancestral memoria comunal– frente a lo hegemónico. Esa posición, esa extraordinaria mirada chola sobre cualquier objeto, busca reencantar aquello que la densidad cotidiana oscurece.

Que no podamos escapar a la indigencia simbólica o que no podamos subvertir las opresiones culturales, no nos impide conocerlas, porque en su revelación se evidencia la fijación del destino colectivo. Y aunque el colonizado no pueda construir una mirada inédita de su propia imagen en ese umbral donde habitan tanto la iluminación como la extinción, en ese corazón de las tinieblas, eso no lo inhabilita para representarse su condición, para encontrarse revelado en sus propios ojos.

Esa posición, además, no es fija ni es única. Esa posición es la perspectiva de un sujeto que fluye porque su objeto cambia. Ese objeto es la fusión de capital, democracia y patriarcado, ese objeto llamado modernidad. Cambia de lugar, de forma, de volumen, de actitud, de pasado, de futuro. Y el sujeto se mueve, no como reacción, claro, sino como adecuación y adaptación, y otras veces como innovación. Porque el sujeto intercultural es así. Es aquel que imagina un nuevo mundo. Un mundo, por ejemplo, en el que haya una renta básica universal suficiente para una vida digna. Porque el mundo cholo se desea así, inconcebiblemente igualitario, aunque preserve la diferencia de sus identidades y de sus memorias.

La concepción de la existencia de un "otro" cultural es tan antigua como el nacimiento de la antropología. Sin embargo, la manera en que la academia ha abordado este tema ha variado a través del tiempo. El otro no es más el indígena aislado y subordinado a una cultura occidental dominante, el otro, o mejor dicho, los otros son representados por múltiples grupos sociales diferenciados por cultura, religión o nacionalidad, que en la actualidad comparten espacios físicos o virtuales y relativizan la misma existencia de un "nosotros" opuesto. Por ello, el reto de la mediación no está referido solo al ámbito cultural diferenciado, sino a la creación de espacios institucionales donde los múltiples otros puedan debatir hasta generar las condiciones para alcanzar la igualdad de condiciones para construir un mundo nuevo.

Mientras lo popular andino es una posición que resiste la hegemonía simbólica, lo nacional es una de las políticas representacionales posibles para la reconstitución de un sentido postcolonial. La nación se convierte ahora en el espacio de repatriación de la diferencia al mismo tiempo que en el lugar de traducción ante la uniformización de efectos de la globalización. Por esto, la nación contemporánea no es la modernidad, aquella que nos uniformaba a todos haciéndonos mestizos que celebraban su complejo colonial; ahora la nación es el lugar que revela nuestra condición subalterna, nuestra condición colonial y nuestra condición patriarcal. Pero, al mismo tiempo y con la misma intensidad, la existencia que revela nuestras diferencias.

PO/ÉTICA CHOLA

Las danzas cholas son una prueba de cómo las poblaciones subalternas pueden incorporar conceptos dominantes para que su voz sea entendida y escuchada. Aunque también es una demostración de cómo la colonización supo ser simbólicamente flexible para desarrollarse con la complicidad de los colonizados. Mientras algunas fuerzas simbólicas explicaban el proceso colonial como expoliación y genocidio (el *pishtaco* andino que mitifica la diversidad de seres sobrenaturales blancos que deambulan por las comunidades para robar a los indígenas su fuerza vital o introducir en sus cuerpos individuales y sociales sustancias patógenas), la católica Virgen Pachamama cuenta cómo su historia fue una respuesta –no solo una denuncia– a la violencia colonial.

Por esto el mundo cholo es fundamentalmente una presencia cultural: aquel imaginario social que ha demostrado el anacronismo de seguir ambicionándonos mestizos homogéneos, pero también aquel que ha construido la legitimidad de la polivalencia simbólica y de la anfibiedad de las

prácticas culturales, conocida ahora como interculturalidad. Porque, claro, la importancia de lo cholo deriva de su dedicación a la preservación del imaginario nacional. Aunque habría que añadir, para que no haya lugar a malos entendidos, la preservación *perversa* del imaginario nacional.

La colonización no se combate con guerra; así se la reproduce. La colonización no se trasciende con resistencia; así se la disimula. La colonización no se ignora con religión; así se la perpetúa. La colonización se conoce y se combate con política. Pero se la trasciende con cultura, con las artes, con aquellos sueños de los pueblos que construyen su libertad. Porque todos queremos un mundo más justo, claro, pero sobre todo queremos un mundo más hermoso.

Los cholos pintados o bailados o narrados, no son una identidad desarraigada; son una identidad carnavalera que planta su raíz viajera allí donde la pesca la conveniencia de la noche sin hacerse ningún problema. Duerme en un hotel intercontinental de cinco estrellas con la misma facilidad que encima de un cuero de oveja en una choza; navega en internet con la misma naturalidad que reitera el rito de sus tradiciones orales; maneja el dinero plástico con la misma convicción que las obligaciones de la reciprocidad; challa su cholet financiado a 25 años plazo; requiere cirugía plástica como solicita mesas blancas y negras a los callawayas de Curva. El cholo ha hecho de las máscaras de identidad el único rostro que conoce, el único rostro que ama, el rostro anfibio de la interculturalidad. De esa interculturalidad que consiste, simultáneamente, en la capacidad de traducir lo global a lo local y en la persistencia de articular las identidades locales en torno a sus propias autodeterminaciones.

EPISTEMOLOGÍA CHOLA

En cualquier caso en que el despojo de la autodeterminación es condición de la vida cotidiana en una comunidad, ¿quién podría quedarse sentado y documentar el desastre? ¿Es que acaso la condición colonial en que vivimos no es precisamente la condición del despojo de la identidad? ¿No consiste la condición colonial misma en la ausencia de identidad autodeterminada?

El concepto de interculturalidad es un instrumento de conocimiento, una guía para la acción, el principio de un viaje cultural hacia un nuevo tipo de identidad y la condición estética de la ética colectiva de la diferencia. Sobre todo porque la interculturalidad no es una protesta ante la condición colonial, sino, fundamentalmente, una respuesta a esa misma condición. Una propuesta para fundar nuevas normas de convivencia.

Interculturalidad epistemológica

Es inevitable vernos cada día. Pero no es sencillo. Por una parte, el horizonte de visibilidad social determina los límites de la mirada colectiva; por otra, nos exige trascenderla. Por eso, aun siendo conscientes de lo inalcanzable de las estrellas, podemos construir constelaciones para apoderarnos de su distancia. Así, al modo de la paradoja, diseñamos nuestros mapas de los sistemas de representación. Y entonces viajamos munidos de una brújula que nos remite a la tierra estable de nuestra memoria, pero que también nos da alas para lanzarnos al abismo.

La interculturalidad epistemológica es el mapa del conocimiento de nosotros mismos, de nuestros modos de representación. En ese mapa nos imaginamos, con ese mapa traducimos nuestra localidad a la globalidad, incorporamos la globalidad a nuestra localidad. Pero es el mapa el que traduce, nuestro mapa, nuestro instrumento de conocimiento. Porque este mapa no ordena, este mapa emociona al territorio.

Interculturalidad política

Cada mañana, al despertar, luchamos con(tra) las noches de la pasión. Cada noche, al dormir, peleamos con(tra) los amaneceres de la razón. No podemos sino luchar: para explicar nuestra cadena de argumentos, nuestro camino de consistencias, y para interpretar nuestra encrucijada de intuiciones, nuestro sendero de locuras. Así, al modo de la paradoja, luchamos por el poder de la interpretación. Una lucha de fuerzas de la cual fluye la regeneración de los sentidos sociales. Y entonces nos miramos diferentes: a ratos contrarios, a ratos complementarios, a ratos antagónicos, a ratos solidarios. Pero siempre renovando los sentidos.

La interculturalidad política es la lucha por el poder de la palabra, por el poder de dotarnos de sentido para combatir la sordera política o la pereza social. Esas pestes de arrogancia monológica. Con ese poder recreamos nuestro imaginario; con el poder de nuestra palabra, paso a paso, nos movemos entre la noche y el día, conservamos la explicación y potenciamos la interpretación de la comunidad de sentidos que nos preña. Nuestra palabra, nuestra acción cotidiana, acción que trabaja con valores comprometidos, no con operaciones neutrales.

Interculturalidad existencial

La condición colonial. Cómo a ratos nos arranca aullidos de venganza. Cómo a momentos nos postra en gestos de perdón. Cómo nos convierte en todo lo que odiamos. Cómo nos seduce hasta desearnos otros, los otros que despreciamos. Cada día, ante el espejo, del rictus a la sonrisa. Sí. La condición colonial. Cómo nos hace invulnerables al lamento; no andamos lloriqueando en cada esquina o acusando al empedrado; nos lamemos, silenciosos y juntos, las heridas. Cómo nos hace invulnerables ante el hambre; no mendigamos cooperaciones ni payaseamos exportaciones; nos alimentamos, altivos y solidarios, de la basura de los colonizadores y de la memoria utópica de nuestros mitos. Así, al modo de la paradoja, construimos nuestra libertad desde la entraña misma de la condición colonial.

La interculturalidad existencial nos dota de la sensibilidad para conmovernos ante la experiencia de los hechos comunitarios y nos provee de las armas para combatir la ceguera social ante la alteridad. Podemos, entonces, comprender la densidad y la relevancia de lo local, particular y variable. Nunca más un rostro fijo, una huella dactilar que nos ancle a la costumbre colonial. Podemos diseñarnos una identidad que sea un carnaval de máscaras: un rostro distinto para cada necesidad, una cara nueva para cada oportunidad.

Interculturalidad estética

Tejemos los monstruos que nos acechan a cada paso y las alegrías más remotas. Pintamos los colores más amargos y las líneas más inverosímiles. Bailamos a pasos de cadena y a vuelos de pájaro. Escribimos cien años de soledad y la oveja negra y demás fábulas. Deliramos con Martín Fierro. Tocamos guitarras desgarradas y percusiones apasionadas. Nos hundimos en el barro y nos celebramos en las gredas. Cada día, a plan de ficciones, nos liberamos del caos colonial. Así, al modo de la paradoja, trabajamos la po/ética de los imaginarios. Las armas de las artes.

La interculturalidad estética produce la diferencia como desarrollo sostenible de la metamorfosis, porque la alteridad, como todo lo demás, ha caído bajo la ley de la oferta y la demanda, se ha convertido en un producto escaso. Cada día adocenan nuestras ficciones. Pero cada día ficcionalizamos la costumbre. Porque la ficción es el pan nuestro de cada día.

Interculturalidad educativa

Es inevitable que la semilla de cualquier proyecto de democracia radical y refundación nacional nazca de los sueños del pueblo. Por tanto, hacemos de la educación nuestro patrimonio compartido para que el enamoramiento entre Estado y sociedad sea sentido común. Esa pasión nos dotará de autodeterminación para que todos forjemos nuestro propio destino colectivo.

La interculturalidad educativa nos constituye como saberes que dialogan, como mundos que se traducen, como visiones que debaten. Para que tengamos la certeza de que el poder que les heredamos a nuestros hijos tiene límites éticos. Para que tengamos la confianza de que la palabra que les dejamos sea una fiel compañera en su camino de dudas y en su viaje con preguntas nuevas. Para que sepamos que la escuela es un lugar donde caminamos con ellos, como una sombra amable en la que pueden acurrucarse tibiamente. Porque así podremos recorrer la distancia que nos separa de lo mejor de nosotros mismos.

Por consiguiente:

la interculturalidad es un proyecto de reconstitución de los sentidos sociales como reforma intelectual de la nación: condición de la soberanía nacional como ética de la igualdad a partir de la experiencia de redistribución constante del poder;

la interculturalidad es un ejercicio de democracia participativa a través de los consejos ciudadanos: condición de la profundización de la democracia como ética de la equidad a partir de la

experiencia de la vida comunal;

la interculturalidad es un proyecto de poder postcolonial por medio de la construcción permanente de una identidad social por inclusión tensionada de las diferencias, ya no por exclusión de la diversidad, ya no por armonización del conflicto;

la interculturalidad es una estetización de la ética colectiva, porque intensifica la preservación cultural de la tensión entre las diferencias.

La interculturalidad es, por tanto, el desarrollo sostenible de la diferencia.

CIERRE: ESOS TUS OJITOS

En nuestro país hemos producido un sólo concepto con poder explicativo relativo a las artes plásticas[15]. Ese solitario concepto, el barroco mestizo, es una prueba más de que nuestra autonomía intelectual está lejos de haberse alcanzado cuando se trata de construir instrumentos para entender nuestra producción de sentidos. Por otra parte, sin embargo, es el único que ha hecho posible que las miradas de la crítica y la historiografía del arte en Bolivia no sean copias fotostáticas de los criterios de la crítica internacional de arte.

El barroco mestizo nos permite comprender cómo una sola política de representación ha condicionado gran parte de nuestra producción plástica. Desde el anónimo "Virgen del Cerro" de 1730, pasando por ese autoretrato que es el "Cristo indio" (1939) de Guzmán de Rojas, y hasta "Sajama" (1978) de Maria Luisa Pacheco, "Laberinto" (1975) de Enrique Arnal o "Políptico" (1984) de Lorgio Vaca, la obsesión radicó en la construcción de una sola mirada: la mirada moderna. La disputa entre figurativos y abstractos, por eso, es banal: nadie escapaba al paisaje andino de la alienación. Porque si se entiende el barroco mestizo como la representación de la nación homogénea y única, el paisaje tendría que interpretarse como el imaginario de esa modernidad deseada.

15 Obviamente, el barroco mestizo comenzó siendo una descripción de la incorporación en las iglesias coloniales de elementos indígenas. Pero terminó siendo una explicación del sincretismo arquitectónico y plástico. Ver obra completa de Teresa Gisbert.

La mirada moderna fue, entonces, el territorio simbólico fundacional de la plástica boliviana que nos persigue hasta ahora amparada en esa ilusión que es la redención por la cultura. Por una parte, el barroco mestizo es una práctica pictórica, que se somete a los medios, soportes y criterios de la occidentalización estética. Por otra, es un concepto que permitió mostrarnos participando de los mismos códigos simbólicos de la modernidad, de modo que la incorporación de elementos que no pertenecían a esa modernidad a la que nos sometíamos no resultasen intraducibles.

Además, así como desde el siglo XIX y hasta después de mediados del XX, la literatura tuvo demasiado que ver con la formación de los Estados nacionales; con las vanguardias y la postmodernidad, la plástica tuvo demasiado que ver con la formación de los imaginarios urbanos modernos. Las élites artísticas nos enseñaron lo que debíamos mirar y lo que podíamos imaginar. La importancia de nuestras maneras de representarnos, ese modo de construir colectivamente nuestro capital simbólico, es, por consiguiente, de gran importancia cuando se trata de comprender los horizontes de visibilidad social dentro de los cuales convivimos en esta urbanización dislocada.

Y la paradoja es que gran parte de nuestra producción plástica contemporánea sigue atrapada en ese delirio aunque ahora proponga miradas que deconstruyen los mitos modernos. La experiencia de esta fragmentación de miradas sobre la imagen moderna genera poéticas individuales y ahí encontramos, entonces, la que podríamos llamar pintura tradicional boliviana, aquella que es sólo el eco de lo hegemónico o del lugar que el poder central asigna a los imitadores periféricos. Aunque hagan alarde de técnicas nuevas, de materiales renovados, de puesta al día; en el mejor de los casos, las poéticas individuales no pretenden disputar el poder interpretativo del centro sino únicamente exhibir su oficio como celebración del margen.

Los ejemplos por excelencia de esta afirmación lo constituyen la obra de Roberto Valcarcel en su paseo desde un "Campo de alcachofas" (1980) que panfletea su mensaje de denuncia hasta un "Mickey cubista" (1996) sexualizado que decora la transgresión; la obra de Gastón Ugalde desde sus "Caballos sin héroes" (1985) que convierten en

cuadritos de historietas la desolación de un proyecto político derrotado, hasta las "Marchas por la vida" (1987 - 1996) que folkloriza la pobreza; la "Hora cívica" (1995) que diversifica las patrióticas derrotas melancólicas de Giomar Mesa. Claro que de la referencia y de los temas modernos apenas quedan una suerte de citas, de huellas, sometidas a un nuevo régimen de expresión: el ejercicio de una postmodernidad de los rastros que renueva experimentalmente los pasos modernos pero que no cambia sus caminos. Porque ese complejo provinciano de estar al día nos condena a una modernización folklórica que recodifica lo nacional en el discurso social como parte de un patrimonio histórico, pero ya no como una forma de vivir relevante para el presente social. Por tanto, nos exilia de nosotros mismos y nos condena a navegar sin autodeterminación dentro de una globalización que nos desdeña y nos humilla.

Cierto que en las obras de Valcarcel y Ugalde y Mesa el arte se desmaterializa, y que como diría Benjamin, además pierde su aura de autoreferencialidad, de inaccesibilidad. Cierto también que logran incorporarse al espacio público, sea éste de lo político o de lo masivo, para desafiar las miradas acostumbradas al repetido espectáculo del poder pequeñito y profundamente corrupto de este nuestro país tan acomplejadamente colonizado. En eso radica algo de su novedad y algo de su irreverencia. Pero cierto también que el gesto autoral se magnifica en esa típica política representacional de la vanguardia que somete la vida social a la brújula autosuficiente del arte. Por consiguiente, aunque el arte haya dejado de ser inaccesible, reconstruye su singularidad estetizando lo social, recupera su lugar de vanguardia y profecía convirtiéndose en la tribuna axiológica desde cuya altura de timonel dirige a las masas a su redención por el arte. Claro que los valores que proclaman nuestros autodenominados artistas post, ya no son los políticos y colectivos de las vanguardias modernas, sino los mercantiles e individuales de las ciudades postmodernas. Algo así como el gesto vomitivo del dadaísmo banalizado a gesto extravagante de la estrella de cine.

Las obras de Valcarcel, Ugalde y Mesa invierten el aura de autosuficiencia del arte, pero no para subvertir su onanismo vanguardista, sino para devolverle al autor la propiedad privada de la iniciativa axiológica. Así, su obra está haciendo posible la institucionalización de la trasgresión.

La mirada

Reitero: lo popular no puede definirse por una serie de rasgos internos esenciales o por un repertorio de contenidos tradicionales premasivos, sino por una posición: la que construye frente a lo hegemónico. Una mirada chola sobre cualquier objeto tiene *"la intención de dejar al descubierto aquello que en la espesa cotidianidad nuestra se hace invisible"* (Wiethüchter: 1997, 29) porque en su revelación se evidencia la fijación del destino colectivo.

Los ***Arcángeles Arcabuceros*** del Maestro de Calamarca (1680) son el primer trabajo de apropiación de lógicas de representación coloniales para modificar sus fines de sujeción y sustituirlos por las formas de la duda para subvertir la costumbre de la mirada. Tuvimos que esperar dos siglos hasta *El Yatiri* (1918) de Arturo Borda para que la nación se reencuentre en sus deseos de autodeterminación simbólica. Porque nuestro realismo no es la mímesis de las cosas sino el develamiento de su valor de uso. El Maestro de Calamarca y Borda fueron realistas porque narraron el uso de los instrumentos usados para la colonización de nuestro imaginario. Ricardo Pérez Alcalá es realista por la misma razón: el también cuenta la indigencia, la cotidiana y la simbólica, y él, como sus antecesores, tampoco la celebra. Porque se trata, claro, de que podamos conocer nuestra condición a través de su representación reiterada.

La obra de Pérez Alcalá es el itinerario de la pasión nacional por las cosas vividas y por eso sus bodegones narran el uso de las cosas cotidianas. Que en *Ropas en la sombra* (1989) la luz se ensañe con los harapos limpios, o que en *Los huacales* (1986) la basura nos alimente, o que en *La cama del molinero* (1995) durmamos sobre un catre desvencijado; no pretenden inscribir la miseria en nuestra mirada, sino únicamente realizar un inventario de nuestra condición.

La pura circulación de signos sin referentes obliga a que la comprensión industrial de la mercancía como fetiche sea sustituida por el valor postindustrial como artificio. El artificio neocolonial no se limita, como el fetiche, a expropiar al sujeto del poder de su mirada para construir su imaginario y su pertenencia cultural; ese artificio ha expandido

y profundizado su incorporación en el imaginario global y ahora dota al colonizado individual de un rincón en la aldea global de las identidades neutras.

Pérez Alcalá, sin embargo, no ha renunciado a construir la imagen de nosotros mismos. Con un dominio exquisito del oficio, que es su ética de trabajo, está reorientando la propuesta de Bartolomé de las Casas de devolver a los indios -hoy diríamos a los cholos- su destino. Hoy, la globalización respondería negociando nuestra diferencia porque sabe que la alteridad no es exterminable. Y esta es la versión más sutil del exterminio porque no permite otra solución que el suicidio o el museo. Pero Ricardo nos recuerda nuestra voluntad de sobrevivencia.

> "El cuadro "El camión" muestra una fila de vehículos en la desolada cumbre, camino hacia Los Yungas. El camión en particular está lleno de bultos y de gente; alrededor de ellos, perros hambrientos. Por encima, vuelan pájaros, también hambrientos. Lo insólito no radica en el camión, ni en los bultos, ni en el grupo de campesinos sobre los bultos sobre el camión, ni siquiera en los perros mendigos. Lo insólito es la escena misma, que en su composición describe la manera increíble en la que la gente realiza los viajes. La múltiple carga posterior del camión sobrepasa el resguardo de las rejas de madera, y así, los viajeros, casi flotando, casi volando, propiamente al aire, quedan expuestos a una doble intemperie: no sólo a la del paraje desnudo, a la de la tierra yerma de las montañas que nos informa sobre la miseria, sino también a la de su coincidente condición de viajeros sobrevivientes. No existe para ellos otra forma de traslado posible. El hambre animal, tan frecuente en nuestras carreteras, no hace sino reiterar la indigente condición de todo lo vivo en el paisaje. Para ningún boliviano resulta una imagen extravagante. He ahí lo insólito. (Pero) Pérez Alcalá ..... no busca en el objeto su condición miserable ..... la realidad urbana se le aparece al pintor de una forma más misteriosa, abandonada de todo ángel, menos de aquél, revelador del amor implacable por la vida" (1997: 29, 30, 42).

Obviamente, la descripción de una situación de convivencia asimétrica entre las diferencias no alcanza a explicar los complejos resultados de un proceso histórico. Frente a las concepciones maniqueas o a las fragmentarias, la identidad es vista hoy como un campo nomádico donde se truecan valores y donde se juegan poderes. Por esto, no basta reconocer la diversidad. Por eso, los caminos de nuestra representación plástica nunca se limitaron a la obsesión moderna de las vanguardias por reconciliar la vida a través del arte o a la reunificación del sujeto fragmentado estetizando su proyecto de vida o a la neoliberalización del proyecto emancipatorio de esa misma modernidad; sino siempre celebraron la apertura subvertora que implica trabajar para dotarnos de sentido.

Si lo popular es una posición ante la hegemonía simbólica, lo nacional es una de las políticas representacionales posibles para la reconstitución de un sentido intercultural. La nación es ahora el espacio de repatriación de la diferencia tanto como el lugar de traducción ante la uniformización de efectos de la globalización. Por esto ahora la nación no es la misma, aquella que nos uniformaba a todos haciéndonos mestizos que celebraban su complejo colonial; ahora la nación es el lugar que revela nuestra condición colonial.

Raúl Lara es el pintor de esa nación, más precisamente, de los sujetos que la han inventado con su mirada. Los indios urbanos, adinerados y educados, han sido los protagonistas principales de la que seguramente ha sido la última revolución de nuestro siglo. Desde 1975 Lara nos ha dotado de una nueva mirada, la mirada que se metamorfosea, la que utiliza el arte para transmitir experiencias colectivas, la que a través de medios sobrecargados y distorsiones compositivas y figurativas, nos revela la multitud urbana.

> Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. ..... Todas las distancias que el hombre ha creado a su alrededor han surgido de ese temor a ser tocado. ..... En esta densidad, donde un cuerpo se oprime contra otro, uno se encuentra tan cercano al otro como a sí mismo. Así se consigue un enorme alivio. En busca de ese instante feliz, en que ninguno es más, ninguno mejor que otro, los hombres se convierten en masa. (Canetti: 1977, 9).

Gracias a la obra de Lara ahora podemos tocarnos; como gracias a la obra de Pérez Alcalá

ahora podemos mirarnos.

Lo importante en un texto postcolonial, como en los bodegones de Pérez Alcalá o en los carnavales de Lara, no es la aceptación de lo que concede en los límites del lienzo canónico, sino lo que imagina y lo que, al imaginar, nos representa como otros, como nosotros. Ya no los colonizados que en la celebración postmoderna de su marginalidad refuerzan la seducción del centro; sino colonizados que reconstruyen su secreto cada día: el secreto que sólo nosotros conocemos y que no es sino el conocimiento de nuestra condición colonial. Y el sueño de la libertad soñado cada día.

Cuerpos del aire

Donde se cuenta mucho, pero no lo suficiente, de las artes cholas; artes que no son artes, sino belleza performada

No debe ser ningún secreto para el estudioso del mito y el simbolismo que los muy organizados, autosuficientes pueblos chamánicos y las vastas, complejas, y sumamente articuladas civilizaciones urbanas son versiones alternativas de la misma cosa —los primeros son una suave indeterminación de los segundos y estos son una no-muy-suave sobredeterminación de los primeros.

Roy Wagner

ENTRADA

Voy a bailar en tres figuras. Voy a comenzar con la figura del ensayo, así me enfrento a la tensión de la tragedia. Voy a continuar con la figura del discurso académico, así respeto la condición de la epopeya. Voy a terminar con la figura del relato, así juego con el rigor del drama. Sobre todo, claro, porque así bailo por interpósita escritura.

Voy a bailar porque la potencia del mundo cholo boliviano solo se comprende si se baila, solo se explica si se baila, solo se mira si se baila. Claro que el cholo no solo baila. También come, generalmente grasas trans. También toma, generalmente gaseosas. También se emborracha, siempre que puede sin medida ni clemencia. También su ambición, densamente capitalista, no tiene límites; explota, se explota, nos explota; contrabandea mañana, tarde y noche. También su moral es mucho más que relativista: todo vale. También su delirio con el capital revela su autocolonización.

En su rostro rural, es campesino que celebra la propiedad privada de la tierra. Una tierra a la que degrada hasta sus últimas consecuencias y a la que, en el escenario más infame del capitalismo más salvaje enmascarado con el discurso de la "sagrada" hoja de la coca, cocaliza para doblar la rodilla ante el narcotráfico. Una tierra en la que ha suplantado el control vertical de los pisos ecológicos por la doble o la triple residencia (casa y comercio en la periferia urbana, cato de coca para el narcotráfico en el Chapare, sayaña en el ayllu). Pero rinde pleitesía a la Pachamama, disimulando la farsa de la conveniencia con palabras en sus lenguas que han perdido el sentido.

En su rostro proletario, celebra al sindicato más clientelar y menos solidario con el bien común; lejos ha quedado la leyenda minera como hundida está la ética del trabajo. Rinde pleitesía al Tío de la mina o a Marx, porque le conviene la consigna reiterada hasta su agotamiento de salario mínimo vital con escala móvil, aunque esa vitalidad solo sirva para su consumo y condene a la miseria al vecino.

En su rostro urbano, se dedica a privatizar cualquier servicio público, denigrando al Estado con calificaciones patronales; o apropiándose de cuanto espacio público existe con el pretexto de su pobreza; o maquillando de usos y costumbres la informalidad y el contrabando; o dedicándose al culto evangelista para justificar su naufragio en los vidrios de colores y las promesas del paraíso inmediato.

También su vida cotidiana es profundamente utilitaria; ahí están sus cholets, sus motivos chinos incrustados en cuanto plástico exhiben desaforadamente, su fanatismo reguetonero, sus minibuses ajustados a la máxima enanez de los usuarios, sus camiones sin frenos, sus buses interdepartamentales challados hasta la saciedad en el negocio católico de Copacabana, o sus frazadas, sus toallas, sus ferias que impregnan de baratijas chinas hasta a las Alasitas, a Urkupiña, al Carnaval cruceño. Todo trabajo se denigra hasta el utilitarismo más interesado en la urgencia individualista de hoy a costa del sentido colectivo de mañana, y cargando sobre las espaldas de sus mujeres el peso de su frustración.

Toda esa decadencia hace evidente que el racismo colonial, la violencia patriarcal, la explotación de clase han contaminado de impotencia la promesa intercultural del mundo cholo. Toda esa imagen estereotipada de cultura no metropolitana, sustentada en una supuesta exterioridad radical, usufructúa del discurso de la reserva moral cobrando por la foto turística. Toda esa fuga de la formalidad –como si la fuerza de trabajo no incluyera al ejército de reserva de los desocupados que no pierden su condición de sujetos productivos, potencialmente capaces de transformar la naturaleza y transformarse a sí mismos, aunque carezcan de empleo– les permite gozar de las promesas del Banco Mundial de atención a los vulnerables y aprovechar de la caridad estatal. Toda esa hibridez, que es materia rentable de sujetos supuestamente resistentes al mestizaje multicultural –porque América Latina seguiría siendo un espacio preteórico, sin historia, lugar de la subalternidad–, los ofrece a la voracidad teórica y a la apropiación económica de la metrópoli.

Pero todo lo mencionado, que es demasiado, que ocupa 23 horas de cada 24, se diluye en el momento de la fiesta. Cuando el cholo se yergue y baila su aporte a la humanidad.

HASTA LA DIFERENCIA RESULTA FETICHIZADA CASI SIEMPRE

Bolivia era, apenas, un rincón exótico en el mapa del imperio. Un país convenientemente autoritario, pero extrañamente revoltoso; una leyenda de plata y un sospechoso sindicato de estaño; un territorio de narcotraficantes, pero también una reserva ecológica. En el mundo del norte, solo existíamos cuando descuartizábamos a Tupaj Katari, teníamos un presidente analfabeto como Melgarejo, matábamos a Butch Cassidy y Sundance Kid, nacionalizábamos las minas, asesinábamos al Che o nacionalizábamos el petróleo, es decir, cuando introducíamos algo de arritmia o algo de espectáculo a su vida política. La única regularidad visible eran las cifras de la pobreza y la única sospecha invisible era la presencia abrumadora de los indios.

No es, por consiguiente, extraño que una revista como *National Geographic* y una reconocida cronista mexicana –Alma Guillermoprieto– continúen repitiendo los lugares comunes del exotismo cultural y la marginalidad política. "Con una recepción como de estrella de rock, el presidente Evo Morales llega a la provincia rural de Chapare", o "Tras siglos de humillación y desafiando a la ley de las probabilidades…", o "En diciembre de 2005, como si repentinamente los indígenas bolivianos se percataran del poder de sus números…", o "Bolivia carecía de experiencia sobre la vida cívica moderna". Y que la perspectiva fotográfica del altiplano sea, como lo afirma un pie de foto, "Este paisaje primigenio" (2008: 88-103).

El imperio continuaba mirándonos como objeto de etnografía porque no era capaz de concebirse solo como parte del mundo.

Hasta que sucedió un accidente. Hasta que aconteció un presidente indio.

Bolivia, desde 2005, es una incertidumbre global. ¿Es la consolidación de la identidad étnica y la marginalidad de la lucha de clases? ¿Estamos finalmente entendiendo que la condición colonial ha hecho posible la condición moderna y que no somos una excrecencia de la modernidad? ¿Hemos revelado que los caudillos bárbaros son la norma en el mundo y que la ciudad de Dios es la excepción, o la ilusión, o la mendacidad? ¿Será que la materialidad de la cultura constituye la base de nuestra convivencia y la brújula de nuestro horizonte, y que el trabajo, los movimientos sociales, el cuerpo, son apenas la vida diaria? Estas preguntas y varias más de complejidad similar han emergido a la superficie porque Bolivia tiene un presidente indio. Porque Bolivia encarna, hoy, la diferencia cultural y la alteridad política. (En el mundo del norte, claro, porque ese mundo todavía no sabe de la impostura ni de la apariencia ni de la complicidad).

Aunque las perspectivas académicas postcoloniales han sido básicas para deconstruir y superar los sesgos orientalistas y coloniales en las ciencias sociales y humanas, la forma en que se han desarrollado es problemática porque no toman en consideración ni la alteridad ni las asimetrías. Que esto sea así se debe, probablemente, al hecho de que donde más ha triunfado el llamado "postcolonialismo" es en países anglosajones con una larga tradición democrática liberal y donde los indígenas que han sobrevivido al genocidio perpetrado por el colonialismo de poblamiento han sido asimilados o neutralizados por el sistema de saber-poder hegemónico. Sin embargo, los otros indígenas, aquellos de la Amazonía o aquellos de la región andina con una larga tradición política de resistencia, quienes viven en contacto más cercano con la pobreza estructural, la dictadura, las violaciones de derechos humanos, los procesos de modernización despiadados, pero, al mismo tiempo, sosteniendo su alteridad cultural, están en una posición mejor para ofrecer visiones alternativas y críticas a algunas de las cuestiones postcoloniales clave –cuestiones que tienen que ver con la diferencia, el poder y el conocimiento.

El colonialismo tradicional puede que, generalmente, ya no exista, pero la realidad etnográfica es que son todavía las antiguas metrópolis las que van a investigar a las antiguas colonias. La iniciativa del Otro, en el mejor de los casos, consiste en solicitar la colaboración de la academia occidental para estudiar su pasado: esto no es, ni de lejos, suficientemente simétrico ni igualitario como para que consideremos que la colonialidad del poder es ya

cosa del pasado y que nuestras relaciones son igualitarias. Todavía no hay indios estudiando el pasado occidental. Por esto, quizá, aun si se puede seguir hablando de colonialismo de conquista por el militarismo imperial, ciertamente, sí se debe enfatizar la colonialidad todavía vigente del poder político, cognitivo, cultural.

El primer discurso del colonialismo fue el de la civilización: necesitaba al Otro como inferior. El Otro podía mejorar hasta el punto de convertirse en un trabajador obediente, pero no más que eso. Para ello, el Otro debía verse privado de su pasado, que resultaba incompatible con la civilización occidental. Un colonialismo de transformación. Un indígena transformado en mestizo.

El segundo discurso del colonialismo es el del multiculturalismo. No necesita crear una copia inferior del europeo. Lo que tiene que crear es un Otro dócil y que pueda ser consumido. Ya no es necesario un sirviente ni un esclavo, sino una mercancía que sea atractiva. Necesitamos un Otro amable, que dialogue con nosotros, que sea pintoresco y tenga sus costumbres locales (preferiblemente danzas y plumas), pero que sea suficientemente cosmopolita para valorar la ciencia, la ética occidental y las ideas políticas liberales. Un colonialismo de conversión.

Por eso, además de preguntas fundamentales para el mundo, la presencia india también da lugar a una nueva estrategia política y cultural desde las élites modernas: la multiculturalidad y el exotismo étnico. La estrategia no es nueva –viene sucediendo desde la desaparición de las últimas colonias africanas, cuando menos, aunque lo hacía desde el costado ilustrado y occidental–, pero ahora tiene como protagonista a un presidente indio en la política.

Mientras los procesos políticos latinoamericanos que tienen algún protagonismo indígena no pongan en el centro la diferencia radical y la consiguiente interculturalidad postcolonial como sustento de su intervención, el contragolpe multicultural continuará usufructuando la ingenuidad de los derechos y las identidades. Por esto, la idea de una diferencia limitada y domesticada encaja bien con los intereses del capitalismo avanzado: neutraliza el conflicto político, limpia un pasado sucio y produce una mercancía apta para el consumo.

El reconocimiento de la otredad radical del Otro no es nostalgia imperialista de nativos prístinos cuya cultura ha sido destruida por Occidente. Si hemos de identificar esa nostalgia en algún lado, está en el deseo por una diferencia domesticada llamada multiculturalismo, que confunde la naturaleza de la alteridad (cultural, política, ética y ontológica) y niega lo peor del daño causado por imperios, los de ayer y los de hoy. Dado que el criterio de la continuidad y la autenticidad son fundamentales, los multiculturalistas se ven obligados a demostrar que las historias de exterminio y destrucción de comunidades indígenas han sido muy exageradas. El discurso aceptable ahora es decir que no todo el mundo indígena fue exterminado y que las culturas locales no desaparecieron bajo el empuje de la cultura hegemónica occidental, sino que se modificaron y se hibridizaron, enriquecidas por los aportes de la modernidad.

Este mismo discurso, que hoy pasa por progresista y postcolonial en el indigenismo, sería considerado neonazi si lo aplicáramos al exterminio de los judíos europeos ("si los nazis no mataron a tantos", "la cultura europea se enriqueció con los aportes del nazismo"). Y si un investigador pone el acento en las prácticas aniquiladoras de la colonialidad, se le acusará de que está privando de su agencia histórica a los grupos indígenas y de sus vínculos con el pasado a los que hoy día se declaran descendientes de los grupos originarios. Así, pues, lo políticamente correcto es afirmar que las comunidades han sabido mantener sus culturas vivas y dinámicas, en conexión con el pasado y con la naturaleza. Lo que cuenta es que la gente se sienta indígena. Lo importante, por tanto, al más puro estilo postmoderno, es la identidad, la emoción y el discurso, no la política ni la realidad material.

Se acusa a los que insisten en los exterminios coloniales de "nostalgia imperialista", nostalgia por aquellas comunidades previas al contacto contaminador de los blancos, o se los considera marxistas trasnochados, incapaces de entender las complejidades y matices del cambio cultural. Resulta, sin embargo, que hasta el presidente indígena boliviano es cómplice del multiculturalismo, del extractivismo, del consumismo. Se ha convertido en mercancía exótica del capital. Claro que es indio, dicen, pero indio de rasgos civilizados y conducta mercantilmente antiimperialista. Con él se puede

dialogar y es ejemplo de capitalismo verde. Pero, sobre todo, es ejemplo Disney de buena conducta. Sigue las reglas. Con cierto humor ambientalista, con cierto aire guevarista, con cierta retórica antiimperialista. Y con cierta materialidad racista, capitalista y patriarcal. Porque ya no es empleado doméstico. Es empleado de las multinacionales.

Este fue siempre el riesgo de las luchas anticoloniales. Sabían, en el mejor de los casos, lo que no querían. Pero no sabían en qué consistía un mundo postcolonial, un mundo en el cual las relaciones coloniales sean inimaginables. No sabían qué era ni cómo se construía un indio moderno, un indio intercultural. Lo confundieron tantas veces con un indio multicultural; ese que cierta academia denominó un sujeto híbrido. Ese que hoy vive en cholets, exhibe su ropa en Nueva York, baila caporales en Suecia. Ese que hoy adorna la colonia postmoderna.

CUERPOS QUE BAILAN

Tupaj Katari cometió una paradoja cuando, muriendo, dijo: volveré y seré millones. En verdad estaba diciendo: viviré porque soy millones. Millones que bailan su condición colonial. Y bailando celebran su condición libertaria.

Caporales: los pasos del placer

EN 1974 SE INSTITUCIONALIZA LA ENTRADA DEL GRAN PODER EN LA PAZ. LO QUE NO ERA SINO UNA IMITACIÓN DEL CARNAVAL DE ORURO CORTA SU CORDÓN UMBILICAL. AUNQUE MANTIENE LOS LAZOS POR UN NATURAL RESPETO FILIAL –SE SIGUE BAILANDO MORENADA, DIABLADA Y LLAMERADA–, PRODUCE SU PRIMER GESTO DE AUTODETERMINACIÓN. LOS CAPORALES REPRESENTAN ESE GESTO. ESE MOMENTO EN EL CUAL LOS CHOLOS SIGUEN SIENDO CHOLOS PERO DEMASIADOS COMIENZAN A SER MESTIZOS; EL MOMENTO DEL ADORNO MULTICULTURAL, DE LA CASA EN UN BARRIO BIEN, DEL PRIMER HIJO UNIVERSITARIO, DEL INGRESO A LA CLASE MEDIA MUY MEDIA. EL MOMENTO DE LA RESIGNACIÓN INDÍGENA ANTE LOS VIDRIOS DE COLORES.

Ellos las conquistan. Ellas parece que se rinden. Ellos bailan su victoria. Ellas parece que la celebran. Ellos en celo. Ellas en burla. Esta es una de las historias de esa paradoja.

La cultura afroamericana en Bolivia es ya cuestión de museo. Ni siquiera margen del margen, sino apenas color del margen. En un par de pueblos diminutos todavía se escucha la saya, se baila la saya, se canta la saya. Sin posibilidad alguna de desarrollo sostenible o, como se hubiese dicho varios años atrás, de reproducción ampliada. De esa saya, de esa memoria de esclavos, unos jóvenes de clase media de La Paz derivaron la sensualidad de la conquista amorosa, de la conquista del macho. Los caporales, desde entonces, constituyen otro aporte paceño al herbolario nacional de danzas.

¿Qué mejor representación del colonizador que el capataz de esclavos, el caporal? Refugiado en su ornamento, se aproxima al objeto de su conquista porque ya no le basta dominarla, pero no puede ceder ante la tentación de mostrarse, de lucir su fuerza, de exhibir su poder. Ella, el objeto, así animada, lo incita, lo excita, lo esquiva. Cada uno representa para el otro lo que no puede poseer, pero también lo que desea, perversamente, devenir.

¿Qué mejor narrativa de la situación colonial que la seducción? Él quiere apoderarse del cuerpo de ella, hacerlo bailar a su antojo. Confía en su fuerza. Ella quiere conducir al cuerpo de él, hacerlo bailar para ella. Confía en su contoneo. Lucha desigual y combinada: él conquista, ella se hace la conquistada. Mientras tanto, ella gana tiempo, en cada gesto de soslayo, para renovar los sentidos de sus mil y un pasos que él quiere únicos, reiterados, homogéneos. Al final, ella, seduce al conquistador, lo hace celebrar la permanente dilación de su fracaso.

Parecer conquistada tiene, claro, sus ventajas. También, sin embargo, su impotencia. Parecer requiere dejar de ser. Ella, entonces, no tiene identidad; su paso depende de la iniciativa del otro, de su potencia. Ella, al final, aunque seduce al otro, baila nomás al ritmo de la conquista.

Los caporales no son la saya. Esa extraordinaria renovación formal ha omitido los cuerpos

desgarrados de los que ha nacido y que todavía nos son contemporáneos. Los caporales no son sino un recorrido exótico por los museos del genocidio. Un recorrido que baila sobre los cadáveres de sus enemigos muertos para exorcizar nuestra propia culpa de ayer, nuestra propia ceguera de hoy.

Los caporales. Qué extraordinaria prueba de que también la cultura chola puede degradarse hasta ser solo el adorno de la diferencia.

Tinku: los saltos del desafío

EN 1988, A LOS TRES AÑOS DE DERROTADA, EN BOLIVIA, LA OPORTUNIDAD HISTÓRICA DEL SOCIALISMO TRADICIONAL, LA UNIVERSIDAD INVENTA LA ENTRADA UNIVERSITARIA, INCORPORANDO UNA CONDICIÓN BASTANTE PECULIAR: CUANDO MENOS ALGUNOS DE LOS GRUPOS DANZANTES TENÍAN QUE RECUPERAR DANZAS INDÍGENAS. FRACASADA LA MISIÓN ANTIIMPERIALISTA DE UNA DE LAS TRES INSTITUCIONES QUE LA ASUMIERON –JUNTO CON LOS SINDICATOS MINEROS Y LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE–, SE INTUYÓ QUE UNA DE LAS POCAS VÍAS DE RENOVACIÓN PODÍA VENIR DE ESTABLECER UNA ALIANZA ESTRATÉGICA CON EL ÚNICO NÚCLEO POLÍTICO QUE SEGUÍA RESISTIENDO LOS EMBATES COLONIALES: EL INDÍGENA. SE DEJÓ DE HABLAR DE CENTRALIDAD PROLETARIA; SE COMENZÓ A GRITAR LA CONDICIÓN COLONIAL; SE VIAJABA DE LA POLÍTICA DE CLASE A LA POLÍTICA DE LA IDENTIDADES. NO ERA LA PRIMERA VEZ EN EL PAÍS; EN LA UNIVERSIDAD SÍ. POR FIN COMENZABA A DUDAR DE SUS DOGMAS OBREROS, LE LLEGABA LA HORA DE MIRAR MÁS ALLÁ DE SUS MUROS Y DEJAR DE CONTEMPLAR, EMBELESADA, SU PARAÍSO FUNDAMENTALISTA.

Los brazos abajo marcan el territorio; los pasos lo sellan. Los brazos arriba rompen la frontera; los pasos la invaden. Dos cuerpos colectivos, cada uno con sus dos mitades –masculina y femenina–, se desafían. Esta es una de las historias de su guerra interminable.

Todos los bolivianos hemos oído hablar de esos combates milenarios entre comunidades donde a veces hay muertos; aunque cada vez se oye hablar menos y a susurros. ¿Acaso no es una vergüenza para nuestra avergonzada modernidad? Algunos los hemos visto de lejos, no sea que una piedra nos alcance. Pero nadie, ningún moderno, jamás, ha luchado el tinku.

El ritual del tinku es cosa seria. Quién sabe hace cuántos siglos viene sucediendo. Uno de sus componentes es la danza, la representación secular del conflicto, de eso que ahora los ecólogos, como si hubiesen descubierto la pólvora, llaman biodiversidad. Ellos, los indios, lo supieron siempre. No podían conocerse de otra manera que no sea luchando. Y entonces luchaban hasta bailando (pero, ¿es que acaso todo baile no es lucha?).

La danza, aún despojada del ritual, conserva esa extraordinaria densidad local que solo es posible sentir en las comunidades que mantienen preñada su historia de memoria cotidiana. La presencia de una identidad bailada que se resiste al desarraigo de esa memoria. Una identidad local que, aun comprendiendo todas las sangres, solo baila la suya.

Aquí no hay exotismo, aquí el tinku nos ha robado el ánima, y nosotros, los indios urbanos, los cholos, tenemos que bailar desesperados para devolvernos nuestras raíces, para seguir mirando el horizonte. Peleamos contra el olvido, bailamos contra el olvido, con gritos, con gemidos, con voluntades que sudan diez kilómetros de persistencia. Porque el tinku es esa guerra interminable de la memoria por recordarse.

Cómo celebramos el conflicto, ese ritual inimaginable para nosotros, los modernos, que solo deseamos la suave armonía neutral de la música de hotel. Cómo bailamos la lucha, ese gesto imposible para nosotros que solo negociamos los consensos gentiles de la buena educación. Cómo rememoramos la batalla de la vida con la muerte, para recibirlas con los brazos abiertos de alegría.

El tinku. El momento de la pasión de la diferencia consigo misma.

Morenada: las matracas coloniales

EL RITO PARA PASAR A SER PERSONA, EN LA COMUNIDAD AYMARA, SE DA A TRAVÉS DEL MATRIMONIO. UNA PERSONA SOLTERA NO TIENE DERECHOS NI OBLIGACIONES POLÍTICOS NI PUEDE TENER TRATOS NI CONTRATOS CON OTRAS PERSONAS PORQUE NO REPRESENTA UNA GARANTÍA POR SÍ MISMA. EL MATRIMONIO, POR ESO, SE CONSIDERA LA CONDICIÓN PARA PERPETUAR EL AYLLU. QUIZÁ ASÍ PUEDA ENTENDERSE LA VIGENCIA DE LA MORENADA. UN INDIO ES SOLO UNO. UN MODERNO ES SOLO UNO. CASADOS SON INDIOS MODERNOS. PODRÍAN, ASÍ, PERPETUAR EL AYLLU EN LA CIUDAD.

La matraca parece trueno. El trueno parece arcabuz. El arcabuz es el arma de la conquista de Santiago Matamoros y de Santiago Mataindios; pero el trueno es el arma de Illapa, el dios aymara del rayo y de la memoria andina de la anticolonial serpiente Katari. El ritmo reiterativo de la matraca, entonces, es el ritmo repetido de todas las conquistas, el peso de su memoria. Y al mismo tiempo, es el arma de la subversión para el retorno de las almas conquistadas como cuerpos libertarios.

Pero casi ninguno de los ricos aymaras urbanos que bailan con el peso de 15 kilos durante 10 kilómetros cree lo que la historia sabe. Están convencidos de que la danza rememora el peso de las cadenas de los esclavos africanos que llegaron para trabajar en las minas, aunque senegaleses, congoleños y angoleños eran demasiado caros y demasiado exóticos para morir rápido, destrozados por la silicosis y el azogue. Están convencidos de que bailando recuerdan las cadenas, pero sobre todo están seguros de que las rompen. Que su ostentación económica rompe la pobreza; que su exhibición social rompe la discriminación; que su cuerpo cholo rompe un disfraz de lacayo y un rostro moreno. Que fueron indios y que ahora son señores. Por eso las matracas no se detienen, porque si dejaran de bailar, los señores palidecerían de memoria y temblarían ante el retorno colonial.

Cree Canetti que solo inmerso en la masa puede el humano redimirse de su temor a tocarse, que se trata de la única situación en la que este temor se convierte en su contrario. Pero esta no es una masa cualquiera que se toca solo por coincidencia afectiva; esta es una multitud de colonizados que bailan la conquista y bailando la subvierten. Esta es una multitud transformada en una organización jerarquizada en la que cada cual, siendo masa, ocupa exactamente su lugar. Como quien nada hace, bailan como si fueran lacayos africanos del siglo XVIII, vestidos como tales, se enmascaran como si estuvieran pisando coca desde el siglo XVII, pero sonríen vanidosos porque saben cuánto valen. Saben su prestigio comunitario, exhiben su paso señorial.

Nosotros, los cholos de la morenada, no contamos nada. No somos ni diablos ni tinkus ni caporales. No somos cholos ilustrados con argumentos éticos o políticos o sociales. Nosotros somos cholos de puras formas pesadas. Estética de migrantes que conquistan la ciudad, que se quedan en los bordes informales para que nadie indague sus hábitos contrabandistas, que invaden los centros para que nadie ignore el lugar de su poder. Somos los morenos encubiertos, jamás descubiertos.

La morenada baila la colonia. Para que ningún cholo olvide la conquista. Para que todos los cholos celebremos el poder. Para que todos ocupemos nuestro nuevo lugar en nuestro “ayllu” urbano. No en la ciudad del neocriollo. Para que la diferencia fluya, fluya lenta pero segura.

SALIDA

Porque la interculturalidad es siempre cultura local, en el caso boliviano, la interculturalidad encuentra su lugar de enunciación en la cultura chola, aquella cultura que elabora la po/ética *puruma*,[16] la po/ética de los márgenes, de los subalternos, de los desechos simbólicos, de aquellas representaciones que ignoran todo proceso de homogeneización para sostener la especificidad de su identidad particular.

Porque nuestra interculturalidad es siempre tensión simbólica que no se resuelve jamás, la figura fundamental de nuestros lenguajes interculturales es la paradoja, aquel lenguaje que desarrolla la po/ética *awka*, la po/ética del conflicto, del agonismo, de las formas que no se resuelven, que no armonizan la

16 Puruma, awka y taypi son tres nociones del pensamiento aymara que explican los tipos posibles de relaciones entre cualquier categoría de cosas.

diferencia, de la estética –en metamorfosis siempre– de aquellos lenguajes que traducen para preservar la diferencia.

Porque nuestra interculturalidad tiene siempre muchas voces narrativas, su narrador se ha construido, cuando menos, polifónico; porque nuestra interculturalidad inventa mundos postulando imaginarios, la narración asume siempre la misión de contar las memorias de ayer y los sueños de mañana desde la perspectiva del presente; aquellas narrativas que preservan la po/ética *taypi*, la po/ética de la conjunción, de la mediación, aquellas narrativas que construyen los imaginarios –únicos siempre– que se sitúan en el medio y hacen posible el desarrollo sostenible de la reciprocidad.

Nuestra interculturalidad es, por fin, la po/ética de la diferencia. De aquella diferencia incansable que baila sus metamorfosis sin fin.

La modernidad ficcional

Donde se cuentan algunas urbanidades ilustradas y se afirma que la belleza es una material 'cuestión de fe'

Para mí, la literatura no es un arte o un dominio cerrado sobre sí mismo, a la espera de especialistas que vengan a despejar sus leyes y a permitir la apreciación de sus obras. [La literatura] es un régimen histórico del arte de escribir que precisamente se caracteriza por la abolición de las reglas de las artes poéticas, por el hecho de que no hay cerramiento del sistema, y porque no hay ni siquiera oposición entre una razón de ser de las ficciones y una razón de ser de los hechos.

Jacques Rancière

LA CONVOCATORIA

¿No es acaso este el momento ficcional por excelencia? ¿No es acaso este el momento en el que la invención de mundos y lenguajes imposibles es, más que imprescindible, inevitable? ¿No es acaso esa la responsabilidad de la intervención ficcional en el mundo: convocarlo a la reinvención de sí mismo?

En la vida diaria del sentido común, la ficción es solamente una parte de nuestro aliento. Pero en situaciones extraordinarias, la ficción debiera ser una vocación nacional. Esa pasión que establezca las condiciones para que todos forjemos nuestro propio destino colectivo. Esa ética que haga inevitable que la semilla de cualquier proyecto de democracia radical y refundación nacional nazca de los sueños del pueblo y no de las consignas, no de las ambiciones, no de los cálculos. Esa estética del aire libertario. ¿No es este, entonces, el momento en el cual la ficción debiera apoderarse de todos nosotros? ¿El momento en el cual ficción y política se encuentran? ¿El momento de la política ficcional? Porque para reinventar el enamoramiento entre Estado y sociedad, para hacer de nuestra vida cotidiana y de nuestra realidad política una voluntad colectiva, tenemos que ficcionalizar nuestra política. Tenemos que ser capaces de diseñar en el presente un mundo hoy imposible y de refundarnos como ciudadanos y como comunidad. Tenemos que recorrer la distancia que nos separa de lo mejor de nosotros mismos. Es un asunto de pasión más que de razón. Es un asunto de poética más que de política.

Si bebemos ficción, nuestra subjetividad se vivirá expandida. Se podrá transitar sin aduanas entre distintos regímenes de expresión. Porque ese es uno de los más importantes efectos estéticos: la representación de cada una de las identidades, las diversas y también las diferentes, hablan entre sí porque sueñan de manera compartida. Eso hace la ficción. Nos hermana la subjetividad. Nos hace comunes. Nos memoriza. Nos reinventa. Nos politiza.

BOLIVIA

La cultura del poder es la cultura de la costumbre. Horizonte de lo posible y límite del deseo. Pero construir una costumbre no es tarea fácil, porque equivale a construir una cultura nacional. Y en este territorio cultural, si en algo hemos fracasado –al margen del juicio de valor que ese fracaso nos merezca–, es en la construcción de esa cultura nacional, en la construcción de una identidad homogénea, de una referencia estable donde los sentidos disputen sus territorios y cuenten con un juez que dirima las diferencias.

Bolivia era el centro vacío del mundo colonial. Para que la abundancia de la plata potosina no invadiera la precariedad de la Corona española, resolvieron el entuerto haciendo de esta centralidad económica una marginalidad política. Fueron tres virreinatos políticos rodeando a una Audiencia económicamente rica, pero sin poder de decisión –si algún historiador de la economía hiciese una genealogía de nuestro rentismo, podría encontrar ahí la semilla de nuestra conducta pedigüeña. Así, lo que hoy se llama Bolivia no podría convertirse en una corte paralela. Dividir para reinar se hizo carne en los Habsburgo, casi al mismo tiempo que se hiciera palabra en Maquiavelo.

Mucho más tarde, Andrés de Santa Cruz no logró renovar el territorio del Virreinato del Perú. Nuevamente, lo que habían sido los virreinatos de Nueva Granada, Perú y La Plata coincidieron en la necesidad de mantener el equilibrio político y económico entre los tres, manteniendo a Bolivia como un vacío geopolítico. Se trataba, entonces, de dividir para gobernar.

Cuando la insurrección de 1952 quiso ser revolución nacional convirtiendo a los indios en campesinos, a los mitayos en proletarios, a los capataces en comerciantes/artesanos y a los aristócratas decadentes en ciudadanos emergentes, se encontró con la presencia insuficiente del puente cholo entre la república de indios y la república de blancos, pero con la presencia abrumadora de la traducción chola entre tradición y modernidad. Resultó, entonces, que todo el siglo XX no era un siglo político ni económico. Cegados por la reputación de la plata y el estaño, paralizados por el prestigio del Estado nacional, no comprendíamos el eje imaginario. Nuestra marginalidad geopolítica había construido la centralidad cultural. La tradición indígena había resistido. La modernidad blanca había emergido. La traducción chola ya no era solo una necesidad,

era un vínculo imprescindible en ese *ménage à trois* cultural que siempre fuimos. Éramos una nación cultural, no un Estado económico ni político, éramos una mutación en la historia.

Hemos entrado al nuevo siglo. ¿Será que además de la acumulación de los años, en ese tiempo que para Bolivia fue la centuria de la modernidad, hemos también entrado a la agonía de la modernidad? ¿Será que la modernidad que asumimos como destino nacional no pudo ser sino un destino colonial? ¿Somos, en este principio, indios modernos, o somos una identidad de cuya historia abjuramos y ante cuyo horizonte nos resignamos?

En este nuevo siglo no podemos repetir de memoria ni rendir culto a la costumbre del rito; es necesario atreverse a dudar del orden recibido. La duda de las verdades, la pregunta indiscreta ante las legitimidades asumidas, el cuestionamiento al poder, la sospecha de la historia; en este nacimiento que no puede sino dar cuenta de sí mismo, las definiciones se borran, los sentidos se mezclan, las búsquedas se confunden.

La proliferación de los márgenes ha creado múltiples discontinuidades en la superficie de representación del poder cultural y ahora la imagen del centro es una imagen fragmentada y disgregada. La contraposición geocultural entre centro y periferia, como puntos radicalmente separados por una distancia irreversible entre dos extremos, se ha rearticulado de un modo fluido y transversal. Pero aun si el centro se desterritorializa, sus estrategias de representación se legitiman construyendo una condición diseminada del poder. Si cabe, una condición todavía más poderosa.

La autoridad teórica del centro ya no radica tanto en su capacidad de concentración del poder simbólico, que todavía conserva, sino, fundamentalmente, en la diseminación del poder de representación, según la cual, representar significa controlar los medios discursivos subordinando los saberes a una sola y misma gramática conceptual. Ahora ya nos permiten hablar, pero para que nos quedemos sin aliento. Para nosotros, para los marginales teóricos, por consiguiente, no basta incorporar las figuras de la otredad, de la alteridad, de la subalternidad periférica a nuestro nuevo discurso antihegemónico. Ni tampoco deleitarnos ante el espejo postmoderno de la marginalidad y la diversidad con que la academia metropolitana toma la palabra en representación de la periferia para fantasear con el Otro. Podríamos decir, más bien, que comenzamos a responder con nuevos instrumentos de conocimiento a los deslizamientos, tantas veces fascinantes y tantas otras teóricamente mortales, entre lo dominante y lo subalterno, lo culto y lo popular, lo central y lo periférico, lo global y lo local. Y que comenzamos a hacerlo con la experiencia del lugar desde el que luchamos, para terminar construyendo la representación autodeterminada del lugar al que aspiramos.

Parece necesario comenzar, apasionadamente, a razonar sobre nuestra historia y nuestro horizonte para poder construir nuestro propio destino. Seguramente tenemos algo que decir sobre lo que hemos hecho de nosotros mismos y los pasos al vacío que continuaremos dando para no convertirnos en estatuas de sal. Porque las tradiciones, como las herencias, hay que refundarlas cada día para no degradarse en la costumbre del que ha recibido todo hecho. Así, sí se puede asumir la identidad heredada, hacerla propia, construirla contemporánea. Así, no recibiremos una identidad como quien recibe una jaula de melancolía. Así, el nuevo siglo no tomará la forma de una caída que nos anuncia el aliento de la renovación, sino el carácter de esa subversión silenciosa que es tomar conciencia de los límites que nos hemos construido y de las posibilidades que todavía deseamos.

Ese nuevo siglo nos requiere recorrerlo voluptuosamente, pensando concentradamente desde su viejo cuerpo centenario, vigilando sus fracasos, cantando sus alegrías, deseando su derrotero, sin sustraernos a los olores, los sabores, los colores de su historia y del destino que queremos inventarle. Requiere que lo celebremos y devoremos en muchas palabras, para que en este nuevo siglo reencontremos el cuerpo de nuestra propia obra, el más hollado, el más invaginable y el más impenetrable de nuestros cuerpos.

LO QUE QUISIERA HACER

Somos hijos huérfanos de padres conocidos. Otra vez. Somos hijos huérfanos de padres conoci-

dos. En esta paradoja extrema radica nuestra tensión existencial. Porque en tanto huérfanos somos solo gente de carne. Una carne diaria despojada, desde el principio, de armonía con el origen; invadida, hasta el final, de destino compartido. Pero en tanto hijos de padres conocidos somos gente de hueso. Un hueso diario agraviado, desde el principio, por las demandas mesiánicas; agredido, hasta el final, por globalizaciones imposibles. Como gente de carne y hueso, entonces, nuestra comunidad de origen está quebrada: son tantos y tan otros los orígenes, ajenos entre sí, sospechando de reojo los gestos de cada uno. Como gente de carne y hueso, por tanto, nuestra comunidad de destino está fragmentada: son tan profundas las diferencias que ningún aparapita podría coser nuestros abismos (aunque nunca se sabe, los aparapitas son capaces de casi cualquier cosa, incluso de persistir después de su extinción). Por todo esto, porque somos hijos huérfanos de padres conocidos, nuestras identidades tienen tres rostros siempre como el Jesús del Gran Poder.

Vivimos en el campo de batalla de esta guerra interminable. Ninguna diferencia ha logrado seducirnos para compartir mil y una noches traduciendo nuestras perspectivas. Algún momento sí, por supuesto, porque el reposo del guerrero no es ajeno a un momento de himnos y de mieles nacionales. Ninguna sencilla diversidad ha alcanzado siquiera una apasionada hegemonía más allá de una generación; lo "plurimulti" nos hurgaba las entrañas. Aun si la tregua en la batalla con nuestros padres ha sido muchas veces necesaria para lamernos bailando las heridas, ha sido siempre parca y breve como flor de un día. Ninguna complementariedad nos ha reunido en el abrazo fraterno, al contrario, insistíamos en la república de indios y la de blancos, nos pongueábamos y nos enseñoreábamos. A pesar de embelesarnos en el delirio de diseños heredados y reinventados, levantando orgullosos la vista porque somos casi los únicos tejedores artesanales del planeta tejiendo indios hermosos imposibles para ojos de turista, enterrábamos esos tejidos en los museos. Diferencias literarias, diversidades bailadas, complementariedades tejidas. Todas batallando por ocupar un territorio en el imperio de la ceguera compartida. Porque, para nosotros, la nación es una guerra de gritos y abrazos. Porque tenemos un sentido común de tribus guerreras que desprecian al Estado. No todavía un bien común de alientos interculturales.

En cada uno de nosotros habitan tres sujetos: el indio, el cholo, el blanco. En cada día de esta tensa colonia libertaria vivimos tres comunidades: la comunidad del origen mítico, la comunidad de los derechos oprimidos y las libertades excluidas del presente y la comunidad del destino ciudadano. No nos equivoquemos, el indio que nos habita no es solo el agricultor que sobrevive en la montaña o el cazador que vichea en la encrucijada de los ríos. Es también la prostituta ayorea, el contrabandista aymara, el mendigo tacana, el traficante quechua. Y es también el dirigente sindical, la autoridad municipal, el guía del turismo exótico, el cuidador de las almas de las plantas. No nos confundamos, el cholo que nos habita no es solo el artesano, comerciante, funcionario público de bajísimo rango, *miss* de un barrio perdido, migrante al mundo del norte. Es también el contrabandista, el politiquero prebendal, el transportista de baratijas, el encantador de serpientes. Y es también el microempresario que trabaja de sol a sol, la pareja de morenos enjoyados, la magnífica más aindiada, el presidente de un club de la Primera A, el modesto militante partidario o profesor de la escuelita, el que tiene su pequeña cuenta en dólares, el traductor de nuestras lenguas. No nos engañemos, el blanco que nos habita no es solo el hijo del vecino que vive en la casa de un barrio tradicional por generaciones, el bachiller de un colegio inconfundible que habla inglés, el socio del club de tenis, el gerente dueño de algo grande, el que escribe en alguna columna de un periódico nacional. Es también el vendepatria, el huele-caca, el miamizado. Y es también el exportador no tradicional, el ecologista-feminista-socialista-democrático, el científico doctor, el que nos comunica con el mundo.

Por todo esto, nosotros, los hijos huérfanos de padres conocidos, solo en nuestros mejores momentos entrañamos esta guerra de pasiones estetizando la política. Indios tejiendo el retorno de las almas. Cholos bailando la comunidad de magnífica hermosura. Blancos poetizando la diferencia. Quisiera que contemos solo eso: nuestros tejidos de vicuña, nuestros bailes magníficos, nuestros poemas apasionados. Porque todo lo demás, porque todo lo mediocre, porque todo lo peor, lo padecemos en cada anochecer de la vergüenza repetida acudiendo

a la pornomiseria como un recorrido turístico por los territorios de la pobreza –la contemplamos, pero no la explicamos, la exponemos, pero no la combatimos, la usufructuamos, pero no la resolvemos. La pornomiseria se ha convertido en una droga conciencial y política que nos invade y nos hace adictos a la impotencia y la caridad. Para qué desgraciarnos. Mejor delirar en el vuelo más alto, mejor respirar el aire más transparente, mejor hermanarnos.

Por todo esto, quiero compartir cómo nuestras tres comunidades nos conviven. En nuestra nación, que es un campo de batalla, respiramos, por supuesto, violencia simbólica. Ese poder que trabaja por imponer la significación y la legitimidad de uno, y solo uno, de los muchos campos culturales que nos atraviesan. Pero respiramos, sobre todo, deseo simbólico. Ese deseo que libera la vida de resultados y la inunda de procesos que producen sentidos y valores. Nuestras tres comunidades, entonces, también nos comunican. Porque debemos nuestra extraordinaria apertura cultural a las condiciones de vacío hegemónico. La nación boliviana, en términos geopolíticos, era necesaria como un vacío de poder, como un territorio económicamente, políticamente y subjetivamente neutral, y que no estuviese en condiciones de disputar presencia a los otros virreinatos; desde entonces seguimos siendo ese agujero negro que no debe ser llenado por ninguna hegemonía. Por consiguiente, no puede ser la agricultura, digamos, orgánica, ni el poder político, digamos, ultrademocrático ni la matriz energética, digamos, generosamente solar quienes nos constituyan, fuerzas inerciales al fin y al cabo; tendría que ser el deseo cultural: la necesidad de procesos simbólicos. De aquí que nuestras identidades y nuestros territorios perpetúen la puesta en abismo. Sí, precisamente, la puesta en abismo. Esa manera de contar desde el contraste y la paradoja, no desde la plenitud ni la certeza. Muchas narraciones dentro de otras narraciones, muchas danzas dentro de otras danzas, muchos tejidos dentro de otros tejidos dialogando y debatiendo.

Nuestra visión dependerá de la distancia que nos separe de las otras identidades, y nuestra perspectiva dependerá de la posición respecto de las otras narrativas. De ahí que un acontecimiento, en la vida o en el relato, tenga tantos puntos de vista sobre lo mismo. Nuestro gesto cultural consiste, por eso, en seducir todos los abismos para mirarnos en el vuelo, aunque tantas veces nos hayamos hundido en la caída. Como dice Ricardo Piglia: "la verdad tiene la estructura de una ficción donde otro habla. Hay que hacer en el lenguaje un lugar para que el otro pueda hablar" (2005: 24).

LO QUE ESTOY HACIENDO

Sí, ya sé que suena incomprensible. Articular las diferencias parece una convocatoria a la sordera. Pero si me acompañan en el camino, compartirán el asombro de cómo nuestras mejores obras no solo coquetean con la libertad, sino que jamás se acuestan con la tiranía.

Algunos textos del presente, que viven en esa frontera heterogénea, iluminan el proceso de pérdida de aura y las consecuencias institucionales que eso produce. Se cancelan las batallas entre historicismo y formalismo, entre realismo y vanguardia, entre literatura pura y literatura social, entre tejidos auténticos y tejidos turistas, entre danzas de la fe y danzas de la ostentación. Se superan las luchas entre campos disciplinarios, entre esferas del conocimiento. Se trasciende el corte entre realidad y ficción. Se desestiman las luchas por el poder académico especializado. Esa lucha de clases y de linajes en las artes es sustituida por un flujo de identidades ficcionales. Y en ese momento, esas identidades que también son políticas de escritura y éticas de lectura, dramatizan otra narrativa de la ficción. Ya no la lucha por el poder textual –esas aristocracias de los géneros y esas oligarquías de la academia–, sino el debate en la democracia ficcional.

La ficción produce presente desde la experiencia cotidiana. No lo hace acudiendo a la referencialidad y la verosimilitud. Lo hace desde la representación de la experiencia. Absorbe y fusiona toda la mímesis del pasado para constituir las ficciones del presente. Una ficción que es la realidad. La narración clásica, canónica, trazaba fronteras nítidas entre lo histórico, como real, y lo literario, como símbolo, mito, alegoría, y producía una tensión entre los dos: la ficción deseaba consistir en esa tensión entre la pura subjetividad del aura y la pura realidad de la masa. Creo que hoy necesitamos un funda-

mentalismo estratégico distinto: una ficción que sea la realidad de la experiencia del presente. Un sentido común que sea una imaginación pública.

Las diferentes identidades ficcionales del presente se distancian abiertamente de la ficción clásica y la moderna. Propongo, entonces, que ese gesto sea nuestro. En la realidad cotidiana que produce esa ficción contemporánea no se oponen sujeto imaginario e historia colectiva, verosimilitud y realidad. Esta realidad del presente es producida intercambiando experiencias ficcionales desde algún lugar entre literatura, música, artes visuales, performances, video, arte digital, cine, etc. El medio, soporte o formato ya es secundario, porque el trabajo ficcional ya no produce sentido estructurado por sus especificidades, desde dentro de ellas. La ficción trabaja con esos medios, no desde esos medios. Porque hoy necesitamos restituir las cosas al libre uso de las palabras.

Una de las vías es localizar la escritura. La ficción se hace nacional si su voz se calibaniza. Para comenzar, requiere de transculturación y de hibridación, es decir, de escritura. Para terminar, exige oralidad, es decir, heterogeneidad.

Otra de las vías es acudir a algún fundamentalismo estratégico: restablecer la experiencia comunitaria de la oralidad o metamorfosear la tradición subjetiva de la escritura. Estas políticas simbólicas son las que hacen de la ruptura una tradición y también las que nos permiten metamorfosis sostenibles. Abren incertidumbres, construyen preguntas nuevas, y al mismo tiempo, son las que desde una comunidad de origen –como la colonialidad– nos exigen una pluralidad de destinos –como la centralidad de los márgenes.

La ficción moderna era la realidad histórica –política y social– tamizada por un mito, una fábula, una subjetividad. Nos dotaba de esos héroes que nos acompañaban en el desastre y en la alegría de las vanidades cívicas. La ficción del realismo cotidiano, en cambio, se nutre, por un lado, de la ritualidad: la regularidad de las comidas, la entrada a la escuela, la salida de la oficina. Y por otro, del instante, del accidente, del acontecimiento; la gente común que un día se entera de que tiene cáncer, o que vende la casa, o que se divorcia: esos momentos que dividen la vida en dos o esos territorios vitales que nos tatúan las fronteras. Esto nos habla de otra vivencia del tiempo y de otros tejidos de palabras. Textos que ponen en escena minúsculas singularidades para producir, en un relato, los sentidos sociales de una época. Por esto creo que hoy nuestras palabras nos representan cuando hablan desde ese puente en movimiento que comunica oralidad con escritura, o que nos obliga a recordar cuando pluralizan densamente, cuando ponen en duda las certezas de su propia tradición. Si, por ejemplo, los tejidos subsumen palabras y helicópteros, si las danzas insumen caporales gestos de conquista, si los poemas asumen canciones de las pastoras a sus ovejas. Tejidos vivos que sostengan la paradoja de una poética social que practique una ética de la palabra.

La certeza de que venimos careciendo y estamos necesitando lenguajes definidores de nuestra identidad ficcional, de formas de textualidad que permitan intervenir en las exigencias del presente, no solo en términos artísticos o filosóficos, sino también en términos políticos, es una confianza en que todos nuestros textos anfibios, más que la disolución de los géneros, son su articulación. Las concepciones subjetivistas de la obra de arte pueden definirse por su voluntad de reducción a la condición de expresión o revelación del artista. Las concepciones objetivistas de la obra de arte subrayan su vocación representacional capaz de producir sentidos y no solo de expresarlos o revelarlos. Nuestra identidad ficcional, hoy, ya no se destroza en el debate de esa esquizofrenia, más bien, conjuga sus rostros, pero para valorar sus diferencias, no para diluirlas en alguna neutralidad migrante incapaz de atreverse al nomadismo.

Por eso, hay que luchar contra el aura, contra la institucionalización del privilegio, que es una operación política que tiene que ver con el ejercicio del poder para asegurarlo mediante la referencia a un modelo sagrado: un fenómeno de sustracción de las cosas del ámbito común de los humanos para ponerlas a disposición de algunos de ellos. Nuestra identidad ficcional, en cambio, es todo lo que circula con una vocación de realidad, los textos que nos tejen en su sentido más amplio como un trabajo social, anónimo y colectivo, pero densamente imaginario porque desea materializarse en las instituciones. Un trabajo que nos otorga un lugar en todos los imaginarios: aquella imaginación que nos ha educado, la historia de nuestros imaginarios, la

comunidad imaginada de nuestros orígenes y de nuestros destinos. Un imaginario que produce realidad porque produce experiencia del presente.

"OTROS SERÁN LOS QUE GOCEN DE LOS FRUTOS DEL ÁRBOL DE LA LIBERTAD"

UN ENSAYO SOBRE UNA DE NUESTRAS NARRACIONES MÁS 'REALISTAS' ES INEVITABLE. PERO, EN VERDAD, ES IMPRESCINDIBLE. PORQUE A ESTAS ALTURAS DE LA TEORÍA Y DE LA CRÍTICA LITERARIAS SABEMOS QUE LA INTERVENCIÓN SUBJETIVA EN LA SOCIEDAD NO ES SINO LA FUENTE DE NUESTROS IMAGINARIOS. POR ESTO, AUNQUE NO SOLO POR ESTO, ESTE ENSAYO A PROPÓSITO DE CÓMO LA OBRA DE UN POLÍTICO ESCRITOR SE HACE VIDA COTIDIANA.

Para la historiografía positivista, la historia es un objeto de inquisición, un pasado definitivo sobre el cual se actúa coercitivamente para representarlo en el presente. Pero esa historia se escapa, tiene una fuerza que no permite que la poseamos: como si no quisiera tener nada que ver con los vivos. Escribir la relación de la pública realidad social pareciera no poder ser sino una tarea de recolector de aquellos chismes fundacionales, uno por uno, para convertir la historia en concurso de nombres y acontecimientos como única posibilidad.

No deja de asombrarme que todavía sea posible considerar un libro de historia o una etnografía como si fueran realidad, como si no fueran escritura; o peor, como si esa escritura fuera transparente. O como textos sin autor, porque serían científicamente autosuficientes, porque sus afirmaciones no requerirían prueba, porque su anonimato garantizaría su verdad. Los textos etnográficos no pueden sino ser autobiográficos; la relación observador/observado no es menos conflictiva que la relación autor/texto, y en ambos casos, el testimonio personal que hace posible cualquier discurso preña la distancia con el objeto social observado y con el objeto textual producido. No es sino un delirio con las encrucijadas, pretender una armonía dependiente entre letra y realidad. Y, sin embargo, tantos de nuestros historiadores la siguen persiguiendo enamorados, y tantos de nuestros escritores sonríen desdeñando su propia esquizofrenia. Porque no es la 'realidad' la que determina a la letra; ha sido siempre la letra la que diseña nuestra percepción de la realidad.

La primera pregunta, entonces, a la que quiero sugerir una respuesta, nace de la fe en el documento que hace posible a la historiografía. Sin esa fe en la autenticidad y veracidad del documento, la historia, por lo menos la positivista, no sería posible. ¿Cómo nos representamos históricamente y cuál es el sustento de esa representación? ¿A través de qué mediaciones hemos convertido a los documentos en archivos y a los archivos en territorio de la veracidad?

La narración histórica ha pretendido ignorar su carácter narrativo para poder evadir cualquier tipo de control sobre sus métodos etnográfico o paleográfico,[17] como si esos mismos métodos fueran garantía de transparencia y demostraran suficientemente la ausencia del autor. Hayden White afirma que, dado el carácter siempre fragmentario e insuficiente de los datos históricos, el historiador no puede sino relacionar los elementos con los que cuenta a partir y dentro de una estructura narrativa para dotarlos de sentido: la narración histórica opera, por tanto, como un artefacto literario. Los elementos y las secuencias son organizados de distintas maneras, de modo tal que permitan la elaboración de diferentes interpretaciones de una misma narración. Esta es, claro está, una operación literaria que desenmascara la inevitabilidad metafórica y, en general, el uso de técnicas del lenguaje figurativo en cualquier discurso que pretenda representar la memoria social caracterizando su objeto y determinando estrategias que constituyan el proceso de las transformaciones de ese mismo objeto.

No se trata, obviamente, de que los documentos sean falsos; se trata de que el trabajo histó-

17 Uso los conceptos 'etnográfico' y 'paleográfico' como extremos teóricos de la paradójica fe en la observación y en el documento. Tanto la observación etnográfica como la lectura paleográfica deberían permitirnos acceder transparentemente al objeto de estudio.

rico consiste en construir su verosimilitud, se trata de fabricarlos ciertos y que por serlo pongan en suspenso cualquier grado de incertidumbre. Más allá, sin embargo, el discurso histórico no puede limitarse a la recopilación y transcripción de documentos; requiere, imprescindiblemente, reunirlos en una narración, una narración que se desea documental pero que se realiza literaria. Una narración que, como cualquier otra narración, es obra de un autor, de sus pasiones, de sus prejuicios, de sus limitaciones; una narración que libera, con su estructura y su especificidad, la ficcionalidad del documento, su carácter imaginario. Es precisamente ese carácter imaginario el que constituye nuestra forma de ocupar la memoria social con un sentido colectivo. El modo narrativo de la historia hace posible la elaboración del imaginario; demuestra que la narración es el modo a través del cual la historia produce su conocimiento.

Creemos, todavía, que nos apoderamos de la historia confiando, como en un fetiche, en el archivo. En el archivo escrito, en el único y último reducto que garantiza la posesión que del pasado realiza el presente. Sin embargo, nuestras lecturas del pasado dependen vitalmente de nuestra experiencia del presente, de cómo reconocemos nuestras raíces y de cómo delimitamos nuestros horizontes. Por eso, también, nuestras lecturas dependen de nuestra escritura, de cuánto confiamos y cuánto dudamos de ella, de si la usamos como instrumento paleográfico en un extremo, o como aparato de dudas. Por eso, entre otras cosas, voy a comenzar proponiendo una particular lectura de la historia de nuestro siglo XIX: la lectura de su invención a través de textos que se siguen asumiendo como aquellos que constituyeron al sujeto nacional moderno; mostraré el lugar que la ficcionalidad ocupa en el trabajo del fundador de la Nación.

No quisiera comenzar describiendo, como quien nada hace, la evidente presencia de la nación y de lo nacional en *Juan de la Rosa*[18] como condiciones de existencia de esa novela del siglo XIX, sino explicar su proceso de construcción textual. Previamente, sin embargo, es preciso señalar muy brevemente que esta primera novela boliviana narra, como su subtítulo sugiere, las memorias del último soldado de la independencia desde la perspectiva del guerrillero, ya retirado, que recuerda algunos acontecimientos vividos en su niñez. Sería un acto de banalidad leer *Juan de la Rosa* como un monumento discursivo o como un museo de la nación liberal; esta obra sigue actuando en el presente y su lectura deberá respetar su especificidad y diferencia históricas, pero, al mismo tiempo, abrirla en su solidaridad con los debates y procesos inconclusos de la modernidad contemporánea. Porque las obras culturales son actos sociales con consecuencias sociales.

La nación es, usualmente, una operación ideológica que va siendo construida con herramientas históricas. Las herramientas son las acciones sociales documentables. Pero la operación, el uso de esas herramientas, es la proyección de los conflictos, de las contradicciones, de las imposibilidades y los deseos de esa herramienta en su trabajo por construir una totalidad nacional hipotética. En otras palabras, la ideología es el trabajo de autoconstitución de los sujetos, esa estructura de representaciones que permite al individuo imaginar sus relaciones con realidades transpersonales como la sociedad y la historia. Nosotros, los sujetos, necesitamos un proyecto de sociedad con cuya construcción nos identifiquemos y cuya identidad nos constituya.

Es tentador acercarse a *Juan de la Rosa* asumiendo el bagaje teórico y metodológico de la teoría de la ideología entendida como representación –falsa o politizada– o como alegoría. Se podría, para dar todavía más argumentos a Benedict Anderson, mostrar cómo un héroe solitario sirve de mediación entre el mundo novelesco y el, digamos, mundo "real".[19] Podría fácilmente demostrarse cómo *Juan de la Rosa* representa y reproduce un particular proyecto de nación con todas las sutilezas del caso.

Sin embargo, creo que es más interesante demostrar que *Juan de la Rosa* constituye un imagi-

18 Nataniel Aguirre, Juan de la Rosa.La primera novela boliviana estaba planificada en cuatro partes: "Cochabamba", "Los porteños", "Hayopaya" y "Los colombianos". En 1885, en dos formatos –folletín y libro–, se publica la primera parte: "Cochabamba", consignándose como autor a Juan de la Rosa y no a Nataniel Aguirre. El nombre del autor y el título de la novela recién se consignaron en 1909, en la edición póstuma de París de las obras literarias de Nataniel Aguirre.

19 Comentando la primera novela mexicana, El periquillo sarniento, Benedict Anderson considera que el imaginario nacional trabaja en la subjetividad de un héroe solitario por medio de un paisaje sociológico de modo que logra fusionar el mundo interior de la novela con el mundo externo.

nario nacional y no es construido por este. Obviamente, no en el sentido de que la memoria social y personal sea un texto, una fabricación, sino en ese otro sentido, teórica y metodológicamente más complejo, de que nuestro acceso al inconsciente o a la historia es inevitablemente indirecto, que ambos existen como una causa ausente cuya realidad pasa por su previa textualización, por su conversión en lo único que nos comunica: el discurso. Lacan plantea que lo real es aquello que resiste absolutamente a ser simbolizado; si la memoria y la historia son 'reales', entonces nuestra relación con ellas es inevitablemente indirecta, mediada por el imaginario que cotidianamente construimos.

Para abrir aún más esta pregunta es necesario construir, cuando menos, tres posibilidades:

• que a través de una operación (con)textual, *Juan de la Rosa* transforma la concepción de la historia como documento en historia como ideología;

• que a través de una operación textual, transforma la historia como ideología en historia como narración;

• que a través de una operación pragmática –tal como está definida por las teorías de la lectura–, transforma la narración en ideología.

El primer cuestionamiento a la veracidad de la historia como documento público se realiza demostrando que las afirmaciones del historiador español Torrente Ballester son rebatidas por el cronista cochabambino Eufronio Viscarra. Lo fundamental de esta primera operación, sin embargo, no radica en la sustitución de una 'mentira' por una 'verdad'; se trata, en un gesto autoral radicalmente novedoso para la época, de afirmar el carácter ideológico de la historia, la determinación que la perspectiva política impone sobre el documento. Complementariamente, a través del propio relato, también se cancela la posibilidad de trabajar la historia como documento privado, es decir, como testimonio. La novela simplemente cambia la perspectiva del narrador, pasando de Juan (casado en familia nuclear) a Juanito (huérfano mestizo y bastardo de familia mayorazgal), usando ambas relaciones de parentesco como metonimias de situaciones nacionales, es decir, demostrando las transformaciones de las relaciones de dependencia y de las relaciones sociales con el paso de la monarquía a la nación republicana.

Si cuestionar el esencialismo del documento constituye una condición necesaria para abrir la obra de la duda, la condición suficiente se realiza a través de la carta inicial que presenta el trabajo histórico como trabajo ideológico por medio de la figura prologal del magisterio: comienza la novela con el discurso didáctico de Juan como juicio sobre el incumplimiento del proyecto nacional que, supuestamente, se habría iniciado en 1825 pero que a la fecha de su diario –1884– se encuentra frustrado.

La íntima relación existente entre política y ficción, en la construcción de las naciones latinoamericanas, se demuestra a través de lo que podría llamarse el recurso a la alegoría en aquella narrativa latinoamericana que trabaja la relación entre historia e imaginario cultural. Los ejemplos clásicos[20] son historias de amantes o familias que representan regiones o clases en conflicto social, político o económico, conflicto que en el desarrollo narrativo se resuelve simbólicamente. En este caso, claro, se está trabajando a partir de una política del erotismo y/o de una política del parentesco que han hecho posible relacionar y resolver planteamientos opuestos; la alegoría ha permitido otorgar una retórica consistente a aquellos proyectos hegemónicos que conquistan al sujeto antagónico por razón y pasión antes que por coerción. La legitimidad de la nación emergente, por tanto, estaba siendo construida tanto por una ficción histórica que alegorizaba los proyectos nacionales como por una historia ficticia que alegorizaba las raíces de esos proyectos.

Desde que el imperio español intentó reprimir la imaginación colonial prohibiendo la importación y la publicación de novelas en América Latina en 1532, 1543 y 1571, hizo de los vacíos discursivos inevitables puntos de partida. Pero América Latina necesitaba ser nombrada; la alegoría, por consiguiente, se constituyó en la herramienta por excelencia; esta remite a un determinado modo de lectura que se basa en la aceptación de dos niveles de codificación que se plantean como un sistema

20 José Joaquín Fernández de Lizardi, El periquillo sarniento (México DF: 1830); Gertrudis Gómez de Avellaneda, Sab. (La Habana: 1841); Bartolomé Mitre, Soledad (Buenos Aires: 1847); José Mármol, Amalia (Buenos Aires: 1851); José de Alencar, O Guaraní (Rio de Janeiro: 1857); Alberto Blest Gana, Martin Rivas (Santiago de Chile: 1862); Jorge Isaacs, María (Bogotá: 1867); Manuel de Jesús Galvan, Enriquillo (Santo Domingo: 1882).

de relación entre historia y ficción. La narrativa del siglo XIX pudo, así, ofrecer modelos de nación y narración desde la ficción y sin tener que pasar por complejas mediaciones.

Sustituida la concepción de la historia como documento en historia como ideología a través de meras operaciones textuales, y convertida la historia ideológica de *Juan de la Rosa* en un acto narrativo a través del recurso a la alegoría, resta mostrar cómo esa narración construye un efecto de sentido para dotar a una ficción de resultados sociales.

Juan de la Rosa está presentada como un diario. Ahora bien, la forma diario, por ser una particular versión del testimonio, se apoya en su propia 'naturaleza' verosímil que constituye a la historia personal en historia épica de una nación –la memoria popular de una guerra épica–, y a la política personal en política épica de un pueblo –la memoria popular de un proyecto utópico. Al restaurar, así, la calidad del testimonio personal como representación de la memoria popular, está haciendo de ese diario la escritura de la historia del sujeto nacional-popular como agente de la independencia. Claro está, no se trata de que el testimonio sea absolutamente cierto, sino, en un registro diferente, de que el testimonio, como cualquier otro producto del imaginario representacional, apunte a ser ejemplar más que a describir, a deconstruir una historia hegemónica para, así, sustituirla por otra. De aquí, entonces, que pueda afirmarse que *Juan de la Rosa* está escribiendo historia desde la literatura.

La historia como narración es posible mediante la fusión de la forma diario con la memoria popular, ambas integran la historia épica y la política utópica en una novela. La subjetivación de la historia y la ideología no solo las convierte en verosímiles, sino que construyen un lector identificado con la 'epopeya' de la independencia. Complementariamente, la narración como ideología se desarrolla transformando un diario privado en alegato público a través de su publicación como novela testimonial: un registro imaginario que produce 'realidad'.

En el actual territorio boliviano, se inicia la guerra de independencia de España en 1809 y se mantiene durante 16 años con gran predominio de la forma guerrillera, que incluso dio origen a la formación de lo que se conoció como las seis republiquetas. Se sabe poco de esta tan particular forma de lucha y, al margen de una autobiografía del comandante Padilla de la republiqueta que ocupaba el territorio entre los ríos Grande y Pilcomayo, solo la guerrilla de Ayopaya tuvo su crónica a través del diario de un guerrillero casi iletrado: *Diario histórico de todos los sucesos ocurridos en las provincias de Sicasica y Ayopaya durante la guerra de la independencia americana desde el año 1814 hasta el año 1825. Escrito por un comandante del partido de Mohosa, ciudadano José Santos Vargas*.[21]

El tambor mayor Vargas fue un mestizo, huérfano muy tempranamente de padre y madre, con pocos años de educación formal y que a los dieciocho años inició su vida de guerrillero. Terminada la guerrilla, se dedica a las faenas agrícolas, por lo que pasa a convertirse, jurídicamente, en indio originario empadronado como tal con tierras del Estado en el registro del cantón Mohosa el año 1832, a sus 36 años.

El comandante Vargas se autocalifica de "fervoroso boliviano", compartiendo con la novela *Juan de la Rosa* y con la obra de Gabriel René Moreno –a pesar de la impronta racista del fundador del Archivo Nacional– la necesidad de la construcción nacional. Cree que las montoneras de esos valles fueron los primeros hombres de la nación boliviana que buscaron la libertad. La novela concentra en el soldado de la independencia al fundador de la nación como metonimia social del lugar privilegiado del mestizaje, y resuelve simbólicamente las contradicciones históricas e ideológicas de la fundación nacional no integrando a los indios y manteniendo la lógica de las "dos repúblicas". Y el tambor mayor Vargas subsume a los indios dentro de una misma unidad con todo el resto del ejército guerrillero, planteando la determinación de la independencia militar y política por sobre la lógica de las identidades culturales. Afirma, sin embargo, que los guerrilleros fieles a la libertad y adictos al general Lanza eran mestizos y no indios.

La presencia india en el *Diario* se mantiene

21 "El Diario es único en el sentido de que no hay otro equivalente ni en América Latina ni en Europa, ni en ninguna guerra de independencia de ningún país" (entrevista a Gunnar Mendoza, director de la Biblioteca y Archivo Nacional de Bolivia, Raúl Paredes, De la 'Memoria' en Juan de la Rosa [La Paz: Tesis de Licenciatura, 1990]). José Santos Vargas, Diario de un comandante de la independencia americana. (México DF: siglo xxi, 1982).

dentro de una lógica militar estratégica: se trata de utilizar recursos humanos y logísticos de acuerdo a los intereses de la guerra, no de acuerdo a los intereses de la ideología. El autor del *Diario* está plenamente consciente de que los indios no tienen compromiso definitivo con ninguno de los bandos y que la relación entre patriotas, realistas e indios depende de las ofertas de los primeros y las necesidades de los segundos.

Un ejemplo notable, en el *Diario*, de la incertidumbre nacional respecto a los indios puede encontrarse en la transcripción del planteamiento que uno de ellos hace a sus dos compañeros: "¿Acaso no quedan patriotas que nos persigan hasta arruynarnos enteramente con nuestras vidas e intereses? Y el rey sus medallas y demás títulos que nos ofrecen ¿nos harán resucitar?... Yo me retiro en este acto".

El *Diario* ofrece una enorme riqueza para el análisis del uso de fuentes orales y de lo que podría llamarse, muy provisionalmente, 'creencias populares políticas'. Sin embargo, y a pesar de que una lectura del *Diario* desde una perspectiva estrictamente historiográfica podría recuperar elementos para elaborar una historia del imaginario popular republicano, su énfasis, como diario de campaña, evidencia la obsesión con la imagen de una nación moderna que no alcanza a incluir al indio. Dicho desde otro ángulo, la estrategia de adaptación en resistencia de los indios habría logrado, por lo menos en el siglo XIX, y hasta 1952, su exclusión de las políticas de modernización. El *Diario*, transparentemente, muestra que en la homogeneización nacional no se planteaba la desindianización –la nacionalización y homogeneización– de una población que hasta muy entrado el siglo XX conservaba rasgos de una identidad cultural ajena al rostro mestizo que el discurso hegemónico ensalzaba:

> Algunos [indios] decían que por su rey y señor morían y no por alzados ni por la Patria, que no saben qué es tal Patria, ni qué sujeto es, ni qué figura tiene la Patria, ni nadie conoce ni se sabe si es hombre o mujer, lo que el rey es conocido, su gobierno bien entablado, sus leyes respetadas y observadas puntualmente. (2016, *s.p.*)

Juan de la Rosa, además de su intertextualidad expresamente histórica (las obras de los historiadores Torrente Ballester y Eufronio Viscarra), se estructura, ficcionalmente, sobre la base del *Diario.* Los narradores de la novela y el testimonio son excombatientes de la guerra de la independencia, ambos se dedican a las faenas agrícolas después de 1825, ambos pretenden que una institución pública imprima los textos presentados como diarios, ambos son huérfanos sometidos a una tutela despótica que escapan de sus hogares en fechas similares, ambos son tambores, ambos intercalan proclamas y bandos en el texto, un familiar religioso induce a ambos narradores a plegarse a la lucha por la independencia, ambos utilizan términos iguales y poco usuales en esa época –país por ciudad o poblado. Lo más significativo, sin embargo, no se encuentra en las demasiadas similitudes entre ambos textos, ni siquiera en la intención ideológica y didáctica que el personaje Juan de la Rosa y el tambor mayor Vargas plantean explícitamente en la presentación de sus obras,[22] sino en el carácter narrativo que ambos privilegian para imaginar a la Nación. Porque, si bien para el pensamiento liberal del XIX el mundo indígena era sinónimo de degeneración, la narración de la historia nacional republicana confiesa también su impotencia para incluir de manera subordinada al indio, que se le escapa como agua entre los dedos.

Quizás nada expresa de manera tan evidente la alteridad indígena ante la emergencia republicana como una obra anónima de 1830.[23] El autor, que se denomina a sí mismo un aldeano que "vive en un triste cantón aislado" y que acusa al "comercio libre extranjero" de haber cortado los brazos productivos a la República en su extraordinario análisis de la situación económica boliviana después de la guerra de la independencia, no puede sino reconocer la necesidad de la vigencia continua del sistema colonial de las dos repúblicas aunque lo haga desde una perspectiva civilizatoria.

22 "Puedo ya pedir a la juventud de mi querido país que recoja alguna enseñanza provechosa de la historia de mi propia vida" (Aguirre, 2016: 52). "Para ser transmitido a la posteridad, mucho más para que sepa ésta cuánta sangre, cuántos esfuerzos, cuánto valor y heroísmo cuesta a la Patria su libertad, para saberla apreciar mejor, conservarla y respetarla" (Santos Vargas, 2016: 112).

23 Anónimo, Bosquejo del estado en que se halla la riqueza nacional de Bolivia con sus resultados, presentado al examen de la Nación por un Aldeano hijo de ella. Año de 1830. (versión digitalizada propia s/p)

> Nadie ignora que Bolivia acaba de salir de un estado de barbarie. Sus ideas, sus actitudes, sus maneras y estilos, todo es salvaje... Es por esto que la Nación en general debe llamarse bárbara y los sabios deben considerarla en la infancia de su carrera política. Es el indígena tan entusiasta en la conservación de sus costumbres, tradiciones, ritos y ceremonias que es casi imposible allanarlo a observar esta práctica [el cumplimiento de las leyes] y hacerle marchar por otra vereda. No digo por esto que esta casta debe permanecer eternamente en su estado de barbarie... Lo que digo es que como la regeneración y civilización de un pueblo no es obra del momento, debe instruírsele y civilizársele con la lentitud que exigen las circunstancias... ¿cuál debe ser la conducta que debe observarse con el indígena? Ello es cierto que estos ciudadanos necesitan en sí de un código separado de leyes. (1994: sp).

La narración histórica del siglo XIX ha posibilitado que las políticas coloniales de exclusión del indio, manteniendo sus efectos sociales, incluyan en el imaginario social a un sujeto ajeno a la Nación. Por eso, aunque la comunidad nacional imaginada razona sus exclusiones para poder seguir pensándose como una unidad homogénea, la comunidad nacional cotidiana no puede sino asumir su esquizofrenia como raíz inevitable, que ya anunciaba el genocidio contemporáneo de que solo podremos ser modernos si dejamos de ser indios.

En el siglo XIX, la política estatal fue de marginamiento y exclusión de los indios porque decidió sacrificar el mercado interno para la supervivencia del país como proyecto de modernización. Las exportaciones mineras, las importaciones generalizadas y, fundamentalmente, la privatización de la propiedad agraria comunal y la creación de un mercado de tierras que fueron ocupadas por la mano de obra familiar mestiza que habitaba en los pueblos y que se adueñó de los mecanismos de comercio e intercambio, gradualmente destrozó el pacto de reciprocidad entre indios colonizados y Estado colonial. Los derechos de las comunidades indígenas a la propiedad colectiva de la tierra y al control vertical de un máximo de pisos ecológicos vivieron, durante el primer siglo de la República, su impotencia militar, política, jurídica y social para constituirse como un proyecto nacional alternativo. Porque el efecto perverso de su exclusión dentro de la construcción nacional, durante el siglo XIX, fue el marginamiento para decidir su propio destino en el siglo XX, que no podía sino estar atrapado por las lógicas de modernización que destrozaron los últimos espacios de resistencia del imaginario cultural indígena de tierras altas, convirtiéndolos en campesinos. Los indios pagaron su resistencia contra la Nación republicana del XIX con su propia esterilización para reproducirse como cultura en el XX. Sin embargo, donde hubo fuego, brasas quedan.

Es obvio, entonces, que *Juan de la Rosa* constituye el imaginario nacional liberal porque:

• establece un horizonte de representación: la nación culturalmente criolla y socialmente mestiza que preserva la existencia del doble Estado de la República de indios y la República criolla;

• constituye un sujeto nacional: el soldado de la independencia como fundador de la nación y como metonimia social del lugar privilegiado del mestizaje;

• resuelve simbólicamente las contradicciones históricas e ideológicas de la fundación nacional no integrando a los indios y manteniendo la lógica de las "dos repúblicas".

La narrativa boliviana del siglo XIX –justamente representada por la excepcionalidad narrativa de *Juan de la Rosa*– ha establecido las condiciones de visibilidad de nuestros discursos nacionales contemporáneos. Los ha explicado y ha extendido su poder al hacer legibles los instrumentos de sus operaciones textuales que, de otra manera, serían solo alegoría. Esa narrativa ha hecho de la tradición literaria un recurso vital para la supervivencia de nuestra alteridad discursiva, conectando esa particular política representacional con distintas éticas colectivas, y de esta manera, el pasado ha devenido una provocación antes que una trampa. Porque, aunque el límite de la alteridad de esta 'otra' letra que cuestiona la norma escrita de las constituciones está establecido por su propio carácter de tentativa letrada democrática, no deja de ser significativo que el esfuerzo por democratizar la escritura provenga del territorio del imaginario y no de los espacios jurídicos del poder. Al fin y al cabo, ¿acaso la moder-

nidad nacional no fue un trabajo intelectual antes que una experiencia social?

La construcción de la nación es aquella tarea interminable de nuestra modernidad que siempre nos ha puesto frente al reto de definir estrategias imposibles. Comenzando con el complejo colonial que marca la impotencia independentista, desde la política liberal de sustitución de importaciones de principios de siglo XX, pasando por el capitalismo de Estado del nacionalismo del 52, llegando al neoliberalismo de la democracia restringida del 85 y terminando en la máscara indígena del gobierno populista del MAS, hemos respondido y hemos fracasado. Desde los planteamientos de una educación nacional, pasando por la urbanización de las costumbres y del lenguaje y llegando a una cotidianidad indignamente miserable, pero satisfechamente globalizada, hemos intentado y hemos fracasado. Claro, no se ha tratado nunca de ignorar el desafío de la contemporaneidad latinoamericana y occidental del siglo XX que nos demanda ser nacionales y modernos; pero, quién sabe si, feliz o desgraciadamente, nosotros, los bolivianos sin nación, simplemente no hemos podido ser nacionales y modernos, no hemos podido ser homogéneos, no hemos podido ser mestizos solamente. Hemos querido, hemos tratado, hasta nos hemos convencido de la necesidad y de la importancia, pero no hemos podido.

LA MODERNIDAD MULTITUDINARIA

Para pensar la nación, la nación no es suficiente. El imperio –el imperialismo globalizado por desterritorialización– ha desarrollado un sujeto cada vez más difuso, anónimo, fluido, que se disuelve en el hábito del consumo o que intenta resistir desde la democratización de la cultura. Como ni la soberanía ni la clase ni la ciudadanía son suficientes para contener la nación, las identidades que fluyen y las fronteras que se disuelven narran el nuevo principio dislocado. Aquel de la fuerza 'monárquica' –la supremacía militar–; aquel del poder 'aristocrático' –la concentración de la riqueza–; aquel de la legitimidad 'popular' –la democracia de las decisiones en la red-. En otros términos: la preservación de la soberanía, la permanente construcción del poder nacional desde el Estado, los flujos subjetivos de identidad al interior del pueblo.

La correlación de fuerzas de estas tensiones marca el nuevo derrotero de la modernidad: ni la fuerza ni el capital son suficientes para contener la insurgencia de la subjetividad. No cabe, por tanto, el lamento ante el declive del proletariado o el eclipse del mundo indígena de tierras altas; estos sujetos han heredado sus condiciones materiales y su historia de resistencia, transformadas en subjetividad ritual, al ciudadano. La acumulación de valor, no de riqueza ni poder, revela hoy que la tensión humanista originada en el Renacimiento europeo está más vigente que nunca. El ciudadano ha alcanzado ese estado de conciencia que es la conciencia para sí.

Debe enfatizarse, sin embargo, que ese grado de conciencia, en este rincón del mundo, no opta por la subjetividad 'misionera' de la cultura ilustrada, sino por la subjetividad 'mendicante', de la cultura chola. No nos interesan las verdades reveladas al modo jesuita, sino las seducciones cariñosas al modo franciscano. Quizá por eso, el ciudadano, ese indio moderno, elige la belleza de la fiesta, aunque demasiadas veces deba optar por la tragedia de la lucha por la justicia.

Si el olvido es la única muerte que mata de verdad, la memoria es la condición de la vida. Nosotros, los latinoamericanos, no olvidamos a nuestros muertos de ayer ni a los que hoy día están muriendo. No solo a aquellos a los cuales algunas historias todavía persisten en olvidar, sino tampoco a aquellos a los cuales muchas políticas insisten en excluir. La memoria, en aquel sentido casi testimonial de la historia que pone su acento en el trabajo para recordar, en la celebración de la vida no solo hacia el horizonte sino también hacia las raíces, no se limita a recoger rastros viejos o huellas borrosas. La memoria es aquel privilegiado instrumento de lucha contra los nuevos dogmas, como aquel de que hoy tiene razón el que puede pagar más. La historia, entonces, es un arma que nace de nuestra memoria. Pero la memoria no basta como no basta el testimonio.

Hemos aprendido de nuestra literatura y de nuestros mejores historiadores a confiar en nuestra historia, en su poder arqueológico; pero hemos aprendido también a dudar de ella, de su otro po-

der, del poder de su máscara. Hemos aprendido a usar nuestra historia como instrumento 'paleográfico' para exorcizar nuestra memoria, en un extremo, o como aparato de dudas, en el otro. Porque para combatir la noche no solo le disputamos el territorio de la memoria o aquel otro de la dignidad encarnizada. Para combatir la noche hemos escrito, cada día, que la historia es el aprendizaje de la resistencia civil, para que –como dijera Galeano– no haya derrota que llegue ni muerte que pueda.

Estamos aprendiendo, con ella, a contarnos nuestra memoria extendiéndonos las manos en la noche, agarrándonos las manos para caminar juntos sabiendo y sintiendo que no estamos solos, que estamos acompañados en Nuestra América que es una morada compartida. Estamos aprendiendo que para combatir el olvido es necesaria la memoria y es necesaria la dignidad. Pero estamos aprendiendo, sobre todo, que es necesaria la solidaridad. Y ojalá nunca olvidemos que para caminar tenemos que agarrarnos de las manos. En todo caso, la utopía de la historia como construcción de la memoria social y como invención de la comunidad de los sentidos sociales estará aquí para recordárnoslo.

UN PAÍS DE NOVELA

El 23 de agosto de 2009 es, para nuestra institución literaria y el ámbito cultural, el homenaje a una de nuestras confianzas fundamentales. Nosotros lo supimos desde recién nacidos. Ahora lo sabe el país. Esa confianza consiste en que siempre valoramos la diversidad literaria como representación de la diversidad nacional, pero, al mismo tiempo, como el espacio de reunión de todos sus horizontes. Esa certeza también implica que nosotros hacemos lo que decimos, que académicos, escritores, periodistas culturales, editores, vivimos la diversidad y practicamos el consenso. Ambas certidumbres no son poca cosa; ambas demuestran que el lugar literario, y por extensión, el lugar de la cultura, es el lugar que construye un país profundamente democrático.

Las quince novelas fundamentales de Bolivia han sido seleccionadas porque representan, simultáneamente, quince proyectos de país compartiendo una misma necesidad de nación. No han sido seleccionadas por escondidas agendas de equilibrio regional, genérico o generacional. Esas quince novelas son fundamentales porque, desde sus diversos sentidos estéticos y posibilidades de mundo, representan nuestros horizontes compartidos. Eso, claro está, es democracia.

Las quince novelas reúnen nuestras necesidades y nuestras proyecciones educativas. En ellas encontramos lo que fuimos y lo que queremos ser, lo mejor de nuestras pasiones y lo peor de nuestras perversiones, nuestros límites racionales y nuestros sueños imposibles. En esas novelas nos aprendemos, con esas novelas nos educamos, porque con esas novelas nos preguntamos. Eso también es democracia.

Las quince novelas revelan nuestros ritos sociales. Los modos cautelosos de la mirada o las maneras abiertas de la sonrisa con las cuales construimos modernidad y renovamos comunidad. Los gestos de la sospecha y de la confianza en aquellas tradiciones que nos atraviesan cada día. Los brazos que abrazan y las manos que golpean y las espaldas que trabajan de todas las gentes que habitan nuestras calles y nuestros bosques y nuestros sembradíos. Todas nuestras convivencias están en nuestras novelas. Eso es democracia.

Todo esto es demasiado, pero no suficiente. Este momento en la reflexión, el momento de la modernidad, exige, entonces, la reiteración.

Los imaginarios nos hacen lo que somos, consiguen que cada uno de nosotros interioricemos la experiencia subjetiva de una colectividad. Esa experiencia construye nuestras identidades sociales y su valoración. Precisamente, ese momento –que son todos los momentos desde que hay sociedades e instituciones–, ese conjunto de experiencias compartidas se convierten en la institución imaginaria de la sociedad: normas, sentidos, valores, es decir, instituciones. Pero cuando a la institución imaginaria de la sociedad le viene la crisis, como nos sucede ahora –crisis de la autonomía del sujeto, crisis de la unicidad del objeto, crisis de la referencia del signo, crisis del historicismo lineal, crisis de la crítica como juicio canónico, qué sería lo mejor, qué sería lo peor–, el imaginario ya no puede responder explicando cómo el individuo o la comunidad interioriza contenidos externos, sino también cómo los reelabora en nuevas formas subjetivas, o cómo resiste/subvierte un orden subjetivo previo. Es decir, el imaginario puede ser instituyente además de constituyente porque

el individuo y la comunidad no solo se conservan y se reproducen, sino también se transforman.

Mientras a la institución imaginaria le sucede la crisis, a nosotros nos sucede la encrucijada. Los discursos se disuelven y dispersan y el imaginario ya no es nuestro patrón de conocimiento. La teoría, por tanto, no tiene un rol crítico porque lo importante no es cómo se interprete o las consecuencias de esta interpretación, sino cómo formula su cuestionamiento visibilizando las formas a través de las cuales el imaginario ejerce su sujeción. Nuestra encrucijada, por tanto, consiste en conservar la subjetividad anterior o en construir nuevas explicaciones. Esta es la encrucijada en la que estamos y nuestra academia literaria la está encarando por la vía del cuestionamiento y el debate porque cree que esa es nuestra responsabilidad: formar parte de una tarea ética de emancipación.

El horizonte de lo posible, que es también el espacio de visibilidad que nos otorga la cultura, determina cuál es nuestro pan de cada día. Colectiviza rutinas de socialización, espacios de coexistencia, expectativas de futuro, aceptación de las desigualdades; el horizonte de lo posible es el territorio del sentido común. Por eso, el modelo nacional de la cultura solo admite la redistribución de las obras. Pero la desigualdad en la apropiación de la cultura no puede subsanarse con esa lógica económica de la distribución equitativa de sus textos ni con la lógica política de la igualdad de oportunidades en el proceso de producción de esos discursos. Con acceso igualitario a los instrumentos de lectura podrá redistribuirse la mirada sobre las obras, pero no la comprensión de sus sentidos. Sin posibilidad equitativa de producción de sentidos, estos permanecerán como identidades ajenas en el rostro fragmentado de la nación. Ciertamente, entonces, el modelo nacional es valioso pero, cuando menos, insuficiente.

Propongo, por consiguiente, la otra comprensión: una cultura democrática radical que dramatiza un escenario de guerra simbólica donde los sentidos disputan territorios, y también un escenario de mediación y traducción donde los sentidos dialogan sus diferencias. Esta propuesta de una democratización cultural demanda que la práctica ficcional, encarnizadamente, produzca realidad como crisis del sentido único, como práctica de la diseminación y, simultáneamente, de la comunidad de sentidos. Ofrezco una comprensión particular, planteo una propuesta que deseo compartida, pero, sobre todo, confieso una pasión densamente territorializada.

Se trata de vivir la pluralidad de identidades como crisis y desafío permanente para preservar la diversidad, no como distorsión, no como defecto, no como carencia. No como si fuéramos la inevitable semilla de un Estado fallido. Se trata, entonces, de preservar la diversidad, pero, ante todo, de trabajar para el desarrollo sostenible de la diferencia, para la materialización de una ecología ficcional desde los andes amazónicos. De aquí su potencia, de aquí su disponibilidad para la invención de realidades. Al fin y al cabo, si no nos inventamos cada día, corremos el riesgo de acostumbrarnos a lo que somos.

Por todo eso, el concepto de archipiélago cultural ha sustentado el modelo con el cual todos seleccionamos las novelas que mejor representan nuestras diferencias bicentenarias. Un archipiélago supone que en las novelas bolivianas no habría ninguna genealogía, es decir, ninguna raíz o tronco principal que reúna a todas. Adicionalmente, no habría ninguna hegemonía, es decir, ninguna narración ordenaría o articularía las diferencias de todas. Por consiguiente, nuestras narraciones serían como un archipiélago en el cual cada una sustenta su propia existencia aislada. Pero si es así, ¿cómo elegimos las más representativas? Asumiendo que las narraciones fundacionales son aquellas que han producido un sentido que sería el sustento de un imaginario: la nación, la comunidad de origen, la clase, el género, un proyecto de país, una tradición literaria o cultural, la democracia, un espacio urbano, la experiencia estética, alguna vocación educativa, etc. Aun si ese imaginario no se desea ni se ha construido genealógico ni hegemónico. Aun si ese imaginario es apenas una identidad narrativa.

Algunos textos del presente que viven en esa frontera heterogénea iluminan el proceso de pérdida de aura y las consecuencias institucionales que eso produce. Se cancelan las batallas entre historicismo y formalismo, entre realismo y vanguardia, entre literatura pura y literatura social, entre tejidos auténticos y tejidos turistas, entre danzas de la fe y danzas de la ostentación. Se superan las luchas entre campos disciplinarios, entre esferas del conocimiento. Se trasciende el corte entre realidad y ficción. Se desestiman las luchas por el poder académico espe-

cializado. Esa lucha de clases y de linajes en las artes es sustituida por un flujo de identidades ficcionales. Y ese momento, esas identidades que también son políticas de escritura y éticas de lectura, dramatizan otra narrativa de la ficción. Ya no la lucha por el poder textual –esas aristocracias de los géneros y esas oligarquías de la academia–, sino la fe en la pasión ficcional.

La ficción produce presente desde la experiencia cotidiana. No lo hace solo acudiendo a la crítica y la verosimilitud. Lo hace desde la representación de la experiencia. Absorbe y fusiona toda la mímesis del pasado para constituir las ficciones del presente. Una ficción que es la realidad. La narración clásica canónica trazaba fronteras nítidas entre lo histórico como real y lo literario como símbolo, mito, alegoría, y producía una tensión entre los dos: la ficción deseaba consistir en esa tensión entre la pura subjetividad del aura y la pura realidad de la masa. Hoy necesitamos un distinto fundamentalismo estratégico: una ficción que sea la realidad de la experiencia del presente. Un sentido común que sea una imaginación pública.

Las diferentes identidades ficcionales del presente se distancian abiertamente de la ficción clásica y moderna. Proponemos, entonces, que ese gesto sea nuestro. En la realidad cotidiana que produce esa ficción desde todas nuestras letras no se oponen sujeto imaginario e historia colectiva, verosimilitud y realidad. Esta realidad del presente es producida intercambiando experiencias ficcionales desde algún lugar entre literatura, música, artes visuales, tejidos, performances, video, arte digital, cine, etc. El medio, soporte o formato ya es secundario porque el trabajo ficcional ya no produce sentido estructurado por sus especificidades, desde dentro de ellas. La ficción trabaja con esos medios, no desde esos medios.

Porque hoy necesitamos restituir las cosas al libre uso de las palabras. Porque con estas quince novelas reiteramos que la democracia construida por la vida literaria y la práctica cultural es una democracia profunda. Diversa pero unida; nos cuestiona y nos responde; demanda derechos y asume deberes. Por eso las quince novelas son nuestras palabras cariñosas y responsables. Porque no solo queremos un país justo. Queremos también un país hermoso. Un país de novela.

El patriarcado y después

Donde se comentan las perversiones del poder y se postula la feminización de la vida

Comparto la extraordinaria frase que me dijo un jefe de la policía de El Salvador, donde estuve trabajando durante una gran parte de este año: "Que la mujer del futuro, no sea el hombre que estamos dejando atrás".

Rita Segato

GÉNEROS Y SEXOS DE LA ESCRITURA

La crónica es un animal
cuyo equilibrio biológico depende de no ser
como los siete animales distintos que podría ser.

Juan Villoro

Teoría de la crónica

Paul Beatriz Preciado afirma que la masculinidad es a la sociedad lo que el Estado es a la nación: quien detenta y usa legítimamente la violencia. "En el seno de este régimen, la masculinidad se define necropolíticamente (por el derecho de los hombres a dar muerte), mientras que la feminidad se define biopolíticamente (por la obligación de las mujeres a dar vida)" (Preciado, 2018: 1). Paralelamente, la escritura latinoamericana predominante en el siglo XX ha sido un ejercicio de violencia sobre la palabra. Narrativa heroica y poesía vanguardista con todas las variantes de un régimen masculino que opera polarizando el lenguaje. Una escritura hetero. Una epistemología que divide la palabra en información y ficción para reprimir una teoría del conocimiento que, desde fuera de ese régimen, vive la crónica como un animal en mutación perpetua: una escritura trans.

La escritura trans, como lo hace la teoría queer, no reconoce ni acepta la ontologización de las identidades ni de los géneros. La escritura que produce crónica la produce como una disidencia ante la ontología de los géneros. No solo porque los géneros definidos desde el polo informativo hasta el polo ficcional –incluso con sus grados y sus matices– se asientan en gestos esencialistas, sino porque el reconocimiento de su carácter sociohistórico demanda disensión con la norma y, además, con el adorno de la diversidad.

Hay momentos, sin embargo, en los que el proceso de formación de la identidad gay y lesbiana contradice esa ontologización cuando niega su relación constitutiva con la heterosexualidad. Aunque existe la necesidad política para especificar la identidad gay y lesbiana por encima y en contra de su aparente opuesto, la heterosexualidad, esta política cultural culmina, paradójicamente, atribuyendo un estatuto monolítico a la heterosexualidad y apenas 'negativo' a la homosexualidad. Por consiguiente, cae en la lógica de exclusión mutua que empodera al heterosexismo. No hay ningún motivo ineludible para que la identidad del sujeto se oponga al deseo –complejo, paradójico, ambivalente–; esto es válido para la heterosexualidad como para la homosexualidad y para cualquier forma de bisexualidad. La lógica polar de la exclusión nos vuelve frágiles y nos hace débiles, mientras que la ontología de la complejidad y la ambigüedad nos dota de un lenguaje dramático –el de la crónica– con que imaginarla y, así, representarla.

La escritura asentada en la norma de los géneros y en su diversidad supone coherencia y continuidad. Los patrones de la matriz 'genérica' –información es esto, ficción es esto otro, la hibridación es algún grado de combinación subordinada– exigen una autoidentificación identitaria. El género aceptable debe ser resultado de esa identidad definida desde el pacto entre escritura y lectura. El régimen de la heteroescritura, entonces, se ha naturalizado, forma parte de nuestro sentido común, y condena con el desprecio del canon y la invisibilización editorial cualquier disidencia. Y lo hace de manera violenta, como lo hace siempre el ejercicio del poder de la norma.

La metafísica de los géneros de la escritura parte del supuesto de que la información y la ficción son las sustancias naturales y su combinación una serie de accidentes al interior de esas sustancias. Un texto, entonces, asume una identidad de género –más hacia allá, más hacia acá– en tanto correlato de alguno de los géneros hegemónicos. La prescripción 'genérica', entonces, esconde su régimen hetero arbitrario y coercitivo debajo de la afirmación de su naturalidad. Los actos de escritura, por tanto, deben limitarse al canon, contribuir a su reproducción social, institucional y subjetiva, experimentarse como acto constituyente del deseo cotidiano de apropiación de la palabra. El poder quisiera que aquella escritura que nos hace vivir una nueva experiencia no salte hacia aquella lectura que nos haga conocer una nueva simbolización de lo real.

Política de la crónica

El género (el rol social femenino o masculino) es claramente un artefacto político; en tanto resultado de determinadas condiciones sociales, consiste en repetir una serie de comportamientos culturales ritualizados. La sexualidad (los modos de producción de placer sexual), en cambio, sería todavía expresión de una identidad sexual 'natural'. Paul Beatriz Preciado demuestra a través de sí mism@ que el sexo responde también a una decisión política y, por tanto, que seamos hombre o mujer ya no es resultado necesario de la biología, sino consecuencia del libre albedrío. El sexo, en la transmodernidad, ya no es el destino.

Trascender y transgredir la epistemología binaria de la escritura hetero requiere, claro, bajar del 'espíritu' del conocimiento a la materia del deseo. La responsabilidad de las escrituras del siglo XX se asumía como una estética de la anatomía y no como una estética de las identidades. Sin embargo, aun trascendiendo la anatomía con la identidad, esas escrituras todavía se regían por una matriz binaria, según la cual se asignaban, clasificaban y regulaban las identidades de la palabra (ficción/información) en las sociedades occidentales. La disidencia con la naturalización de esa morfología del sexo y de la escritura requiere –parafraseando a Butler– una sucesión de actos de género, porque sin esos actos no habría género alguno, sexual o de escritura. Actos que, obviamente, confiesan que el deseo sexual y el deseo de la escritura no son la construcción de una identidad plena, sino la relación con una falta: la estéril experiencia con la palabra del otro, el delirio con la palabra onanista.

Las epistemologías foucaultianas de la feudalidad (el cuerpo social) y la modernidad (los derechos sociales) no alcanzan a comprender la potencia transgenérica de la crónica. Su disciplinamiento canónico y editorial logra, ciertamente, regular la plusvalía de la crónica, pero no puede capturar su metamorfosis. En los sistemas disciplinarios, los géneros de la lengua eran naturales y trascendentales; en el régimen trans, el género aparece ahora como sintético, maleable, variable. Metaforizando los términos de Judith Butler: "la realidad de género es performativa, lo cual significa, muy simplemente, que solo es real en la medida en que es performada" (2009: 335). Por esto, la performance de la metamorfosis no puede ser controlada por la arquitectura de la prisión vigilante.

La industria editorial castiga con la invisibilización las infracciones de la crónica, y la cultura del canon las vigila para corregir sus desviaciones. Estos instrumentos son el soporte de un programa político que, al perder su hegemonía, acude a la dominación. El régimen hetero de la lengua que ha producido una escritura estandarizada y una lectura sumisa las reproduce en los talleres de tecnocreatividad. La disidencia de la crónica como género trans, en cambio, performa una identidad en metamorfosis permanente.

¿Cómo construir la experiencia de la palabra del otro dentro de uno mismo ? ¿Cómo evitar que los vampiros y los ventrílocuos conviertan su identidad particular en alguna identidad general? ¿Será la sexualidad trans la acción complementaria de la lengua trans? Quizá Paul Beatriz Preciado lo esté revelando: "Yo hablo como tránsfuga del género, como fugitivo de la sexualidad, como disidente (a veces torpe, ya que faltan códigos preestablecidos) del régimen de la diferencia sexual" (2018: 1).

Ejercicios de escritura

Ejercicio primero

Las máscaras de la diablada de Oruro

Este último Carnaval ha incorporado una novedad en el diseño de las máscaras. Ya no llevan la tradicional serpiente orureña, sino un dragón que parece provenir de la influencia oriental. Además de tener un tamaño mayor y de haber obligado a una mayor profusión de colores, el dragón ha añadido peso al ya considerable de este elemento fundamental del disfraz de la diablada. Por consiguiente, según indican algunos orureños, los saltos y las figuras grupales han perdido fuerza.

Durante los últimos cien años, cinco familias (ojo, los apellidos varían según las fuentes, consultar con el jefe) han detentado el monopolio en la elaboración de máscaras. A la manera de maestros y aprendices, pero siempre dentro de grupos familiares, los estilos de máscaras se han sucedido con un orden bastante regular. Han respetado siempre el sello personal impuesto por el primero, como puede apreciarse haciendo un sencillo seguimiento de

las constantes y las variaciones de diseño. (Incorporar diez fotografías, de frente y de perfil, con fondo blanco. En el pie de foto resaltar las diferencias).

Parece haber surgido alguna protesta de parte de cuatro de los cinco grupos, acusando a la familia Colque de desviarse de la tradición. La familia Colque ni siquiera ha respondido. En todo caso, los dos mayores grupos de danzantes han solicitado a Maximiliano Colque 348 máscaras con dragones más grandes para el siguiente Carnaval. La economía, como siempre, tendrá la última palabra a la hora de la renovación de nuestras más importantes tradiciones.

Ejercicio segundo

Confesiones a mi hijo

Cómo mi falda se levanta persiguiendo saltos y rugidos. Cómo me desgarro de deseo. Cómo mis piernas tiemblan, pavorosas, al paso de la tierra que retumba.

Mi hermana, la que me antecedió en la fe, me susurra al oído, me consuela al oído, me recuerda la tranquilidad de la piedra en la que descanso. Pachamama, le digo, protégeme de mi deseo, hasta la roca de mi fe baila de ardores, danza de sudores. Otra vez ella, la de esta tierra, me calma de gemidos.

Mi hijo, el que amamanto, me mira tierno.

Mis cabellos, mis serpientes ondulantes, miran llegar, ellas también, a sus hermanas. Por cientos se acercan con la confianza de su tragedia. Mis ojos crecen, gigantescos, reviento de colores, rebalso de contorsiones. Olas en rompientes los gestos de mi lengua.

Mi hijo, el que amamanto, me mira comprensivo.

Las máscaras llegan. Me desafían. Tormentas de danza en mis piernas. Fijan sus ojos en los míos. Me invitan, altivas, las serpientes. Me seducen, suaves, los colores. Las máscaras ríen. Me erizo de deseo.

Mi hijo, el que amamanto, me sonríe.

Ahora sé que tengo tiempo. Agradezco a las máscaras su complicidad. Se hincan, prometen volver al año siguiente. Yo, una vez más, espero. Virgen como ayer. Virgen como el año que viene.

Mi hijo, el que amamanto, me mira.

Ejercicio tercero

Delirios enmascarados

Me pesa. Como la culpa de cinco siglos de complicidad colonial. Como la vergüenza de cinco siglos de esquizofrenia cultural. Aunque eso es mucho decir. Mucha soberbia pretender representar la culpa y la vergüenza del peso colectivo de todas estas máscaras poniéndome una máscara, aunque haya sido solo este febrero. Y todo para quedarme sin rostro, sin esa trágica identidad moderna que te degrada a un único gesto para toda la vida. Alguna vez tenía que intentar vivir asumiendo lo que siempre ha sido reprimido en la más recóndita cueva del cholaje andino. ¿O será que mi represión no era tal sino exhibicionismo andino, eso de andarse mostrando solo de ladito, mirando de reojo, caminando de perfil?

Las máscaras de los diablos del Carnaval orureño ya forman parte de nuestro sentido común. Todos suponemos que la historia de su diseño es irrelevante, siempre han sido las mismas en la memoria de nuestros rostros. Suponemos también que es cuestión de ponérselas solo por un rato, como quien se pone un calzoncillo, aun si sospechamos, en nuestras entrañas, que estamos totalmente equivocados. Pero si la libertad de suposición (más fundamental que la libertad de expresión, pero menos que la libertad de entraña) nos inunda de confianza en esos sentidos cotidianos, compartidos con nuestros vecinos más íntimos, no podemos evitar un gesto de cautela al ponernos la máscara. Como quien no quiere la cosa y a modo de acomodarla, nos la ponemos y nos la sacamos para asegurarnos que no vamos a ser poseídos por ese rostro. Yo, por lo menos, no pude evitar sospechar que esa máscara me miraba, desde adentro, hacia adentro, cambiando sin cambiar memorias de aires antiguos en olores modernos y contemporáneos.

Hoy, tantos entrañables meses después, sigo sin poder sacármela. Sigo bailando poseído por todos nuestros rostros de rasgos mutantes.

El Supay ha encarnado la clandestinidad de la resistencia política y la vocación andina por la ambigüedad. El ejercicio colonial debiera dar gracias a esa vocación. Como el Supay no es un dogma moral que obligue al cumplimiento de diez o de cinco preceptos imperativos, como el Supay no es el diablo que concentra el mal y el pecado, como el

Supay no es el infierno que nos habita por debajo y por adentro, el Supay se convirtió en la divinidad de los siempre conquistados. De los urus conquistados por los aymaras, de los aymaras conquistados por los quechuas, de los quechuas conquistados por los españoles. Por eso la danza Supay no está inspirada en un cálculo moral o en una vocación política, sino en una necesidad simbólica de reciprocidad, aunque esa reciprocidad no sea equitativa.

El Supay, como los conquistados, necesita alimentarse; pero debe alimentarse compartiendo la escasez y la cerviz humillada. Si las ofrendas de los danzantes de la diablada fueran insuficientes –porque no supieron compartir–, el Supay se los come enfermándolos o matándolos, o si el baile de los danzantes pecara de poco entusiasmo –porque no supieron agradecer–, el Supay les esconde la veta. En cambio, si la diablada celebra la vida del trabajo proletario, el Supay anuncia la modernidad: la migración, la urbanización, la economía asalariada, la disolución de las identidades tribales, es decir, la semilla de la emancipación. Así, el Supay condensa la transformación social de poblaciones indígenas agropecuarias a proletarias mineras, pero, al mismo tiempo, prueba que el mundo andino es, sobre todo, un mundo cholo, un mundo que desarrolla sosteniblemente la diferencia como propuesta ante su historia y no solo reacción ante la explotación. La leyenda minera lo prueba.

En 1904 se institucionaliza la Gran Tradicional Auténtica Diablada Oruro –que representa, simultáneamente, la rebelión y la sumisión de la religiosidad andina ante la religiosidad cristiana–, cuyos orígenes indígenas pueden rastrearse hasta las danzas uru chipaya del siglo I d.C. y cuya influencia cristiana se remonta al *Ball de diables* catalán del siglo XII. El tiw uru, el supay aymara, el sajra quechua, han sobrevivido. Y bailan su resistencia. Aun si los supay indios se arrodillan ante la agustina Virgen de La Candelaria, la indianizan como Virgen del Socavón minero. Ninguna orden misionera pudo imponer, más allá de las formas, su fe de inquisidores en un solo dios verdadero. De ahí que la danza haga evidente la inevitable presencia del otro, del radicalmente otro, por encima de aquellos que predicaban la propiedad de la palabra única.

Pero yo, como tantos otros auténticos e inmortales cholos paceños, no estoy poseído por la máscara (como el resto de esos otros cholos andinos que tanta mala fama de pueblo enfermo nos han dado), sino por este rostro anfibio al que la máscara le presta otro gesto más y otro gesto menos. ¿Será así? ¿O este afán de especificidad no será más bien parroquialismo? ¿O simplemente cursilería andina: manta de vicuña adornada con piedritas artificiales de colores chillones? ¿No seremos nosotros los cholos que *cholibiris nunquam bonus e sim bonus nunquam perfectus e sim perfectus semper cholibiris*? Sin embargo, mi cara tiene ahora la identidad nómada de varios rostros. Convivientes, amantes, celosos, apasionados, despechados, envidiosos, resentidos, todos juntos y revueltos, gozando su diferencia de *semper cholibiris*.

Al fin y al cabo, se trata de ser responsable de la identidad gozosa que uno se ha construido y no de vivir como la masoquista víctima propiciatoria que llora, hecha la desgarrada, sobre el empedrado de su sufrimiento que, claro está, no es el causante de sus tropiezos. Todos sabemos que nuestros ojos satánicos miran perfectamente bien cada uno de los pasos danzantes de ese cuerpo nacional de china supay que nos enardece con los últimos amores. Porque nosotros, los diablos enmascarados de cholos, nos inventamos cada día para no acostumbrarnos a lo que somos.

Ejercicio cuarto

La diablada: los gestos de la seducción

Un ejército de diablos desea derrotar al ángel que los guía a su sumisión. Alcanzar a la diabla que los levanta de su precaución. Ignorar a los testigos –el oso y el cóndor– de su derrota. Esta es una de las historias de ese deseo.

Los autos sacramentales andaban por ahí. Los ritos indígenas también. Quién sabe de cuál combinación perversa, de cuál combinación de ritos agrícolas con ritos cristianos, con ritos de mercado, comenzaron los mineros a tratar de comprender el terremoto cultural en el que vivían cada día bajo tierra. Mineros que ayer nomás eran agricultores; mineros que ayer adoraban a la tierra convertidos, desde la codicia moderna, en profanadores de esa misma tierra.

En 1898, Simón Patiño descubre su mina La Salvadora y se salva del desastre. Pero convierte en mineros a miles de indios aymaras y quechuas. Largo crepúsculo ese de los indios, casi campesinos,

entrando a la mina durante casi todo el siglo XX, haciéndose dirigentes sindicales, convirtiéndose en epopeya, vueltos leyenda precisamente por el trabajo que los degrada a las profundidades de la tierra.

En 1952, los mineros hacen suyas las minas, conscientes de que el diablo no iba a perdonarles la soberbia de pretender ser sus amos. Quieren gobernarlo, pero él se venga y los vuelve ciegos ante las maniobras del mercado internacional de minerales.

En 1987, los mineros han triunfado. Han agotado al diablo del estaño. Han matado a su aliado. Desde ese momento, la diablada se convierte en producto de exportación. Con algo había que compensar la falta de divisas. Un siglo artesanal de máscaras de diablo se convierte en un precio para turistas. Un siglo de coreografías para burlar el hambre y el desprecio es, ahora, apenas un carnaval de televisión.

Ángeles arcabuceros los mineros. Dicen que perdonan, pero matan. Dicen que son indios, pero quieren salario mínimo vital con escala móvil. Dicen que respetan al diablo, pero lo encadenan al socavón. Y todo por la diablada. Por ese baile en el que, gracias a las tretas del débil, conocen las astucias del capital.

Bailando la diablada se quitan esta costra de sumisión y de costumbre que ha profanado la confianza en la lucha. Con cada figura coreográfica, en cada mar de movimientos, envuelven de vergüenza al angelito soso que apenas camina con su espada de pacotilla. Hasta cuando, postrados ante la Virgen, parecen reconocer su lugar humillado, lo hacen solo mostrando su cara asalariada, no su máscara lujuriosa con que convocan la sensualidad de la china supay que los enardece con los últimos amores.

Aun si la diablada se pierde en la memoria, como los mineros que la bailaban se diluyen en la informalidad, no importa. Ha dejado su huella. Y como todo lo que hacemos los cholos, mañana va a renacer porque no podríamos sino sostener la diferencia.

La diablada. Para que a nadie nunca más le den gato por liebre, el momento de la celebración, humilde, de la diferencia.

La crónica

Los ejercicios de escritura que acabo de exponer delatan tres fronteras y confiesan tres ambiciones. La primera es la del autor; la segunda, del relato; la tercera, del sentido.

En los cuatro ejercicios, el autor emerge, aun si lo hace con fuerza diferente. En el ejercicio primero, se anula en ese peculiar anonimato que da la carencia de firma de los periódicos, pero, paradójicamente, se refuerza con el peso de esa otra firma colectiva que son el nombre, el estilo y la marca del medio. En el ejercicio segundo, el autor solo confía en sí mismo, pero se pierde diluyéndose en la capacidad de seducción del relato. En el ejercicio tercero y en el cuarto, autor y relato se enfrentan debatiendo sus legitimidades.

La frontera del autor de la nota de prensa es nomás el sentido colectivo de la información que a todos nos atraviesa y nos permite traducir nuestras miradas a una compartida. Su ambición es hacer evidente, en cada nota, su dominio, su control, su lucidez ante esos sentidos colectivos que nos constituyen como sujetos sociales. En ambos casos, el autor colectivo es el que triunfa. La frontera del autor del cuento es la seducción del relato; todas sus cartas jugadas a una sola mano, apostando a que nos atrapa. Su ambición, en cambio, es inventarnos, o inventar con nuestra complicidad un nuevo sentido imaginario. En ambos casos, la invención es la que nos arrastra. En el caso de los autores de la crónica y del ensayo, frontera y ambición son una y misma cosa, porque de lo que se trata es de resaltar la tensión, la paradoja, la ambigüedad, entre el autor colectivo, en el que todos convivimos, y el autor imaginario, que a todos nos reinventa.

Mi primera hipótesis, entonces, es que la crónica instala el debate en la cotidianidad del sujeto social. El autor informativo y el autor literario son lugares polares de enunciación que desafían y expanden la democracia simbólica. Los autores de la crónica y del ensayo, por su parte, nos invitan a luchar por el poder simbólico para preservarnos de las arrogancias monopólicas, aquellas del mutismo ciudadano o las del aullido ininteligible. Así, podemos hablar como autores de nuestro propio destino, queriéndolo colectivo y deseándolo imaginario.

Los relatos de la información se alimentan de nuestros mitos fundacionales, los reiteran, los repiten, los refuerzan. Al fin y al cabo, ninguna socie-

dad puede vivir sin cimientos. Su límite, entonces, es la costumbre. Su ambición es hacer, de esa costumbre, una costumbre legítima. Los relatos literarios producen, entre otras cosas, nuevos mitos fundacionales. Así, nos sacan de quicio, nos pierden en la incertidumbre. Su límite, por tanto, es la incomprensión, la indiferencia; qué me podría importar vivir de otra manera la máscara del diablo que me habita. Pero su ambición es que me la ponga, que baile mi futuro al son del deseo de renovar mis pasos saltando al abismo. El relato del ensayo y la narración de la crónica, en cambio, muestran las ambigüedades de la fundación y las subversiones de la refundación, tanto la vergüenza de su marginalidad como la epopeya de su persistencia. Y nos desafían, nos exigen tomar una posición ante la máscara.

Mi segunda hipótesis, por consiguiente, es que la crónica tiene esa inevitable necesidad de reforzar nuestra memoria crítica. Nos hace dudar de nosotros mismos, y al hacerlo, nos obliga a movernos, a caminar, a cambiar de perspectiva, a mirarnos enfermos y perversos, y fuertes y generosos. Los relatos del periodismo literario recogen y restablecen la duda social a través de la tensión de la lengua para que no nos acostumbremos a lo que somos.

La máscara del ejercicio primero nos dota de unos ojos colectivos y de un lenguaje compartido; su sentido, así, se neutraliza, pero también construye lugares de encuentro. La máscara del ejercicio segundo nos seduce a vivir su carnaval como acto único, restaura el deseo de su origen subversor. La máscara tercera y la máscara cuarta transcurren anfibiamente entre todos los sentidos, los ordinarios y los extraordinarios, los colectivos y los individuales, los aceptados y los inaceptables. Así, la máscara del ensayo y la máscara de la crónica nos mueven a danzar con todos los sentidos.

Mi tercera hipótesis, entonces, es que la fuerza del periodismo literario radica en la capacidad de rememorar y de reinventar un sentido común que a todos nos convoque. Tensionando los límites del sentido ordinario, claro está, con los horizontes que abre el sentido extraordinario. Y es ese contraste, esa complejidad, esta ambigüedad, la revelada por el sentido subversivo del ensayo o por el vaciamiento de sentido de la crónica, que hacen bailar ambas ficciones para postular un otro sentido común de la máscara.

La crónica es el relato trans de nuestra costumbre social, convierte ese imaginario en un sentido ordinario. En el otro extremo, si solo la vislumbramos por medio de una escritura en sus relatos de la reinvención de nosotros mismos, la crónica se hace sentido extraordinario. Ambas formas del sentido, en metamorfosis permanente, que América Latina necesita para trascender las tiranías estéticas y políticas.

Cierre: un género trans

El ensayo antes, la crónica después, como algunas otras emergencias imprevisibles hasta hace poco tiempo, es hoy el género transficcional por excelencia. Ha dado carta de ciudadanía a los saberes locales, a las narrativas que subvierten la costumbre y a las culturas nacionales que cuestionan los valores de la uniformización global. Ni lo nacional ni lo popular pueden definirse por una serie de rasgos internos o por un repertorio de contenidos preglobales o antimodernos, sino por una posición: la que construyen frente a lo hegemónico. Y si entendemos que, hoy, lo hegemónico es la globalización, también habrá que asumir que la crónica es el transgénero que hace visible lo local, lo popular, lo nacional, lo subversivo. La crónica, por consiguiente, se ha convertido en la herramienta de escritura más poderosa para preservar la democracia simbólica de tal modo que nadie pueda ejercer el monopolio de la invención de nuestro futuro.

El saber local instala la duda en la cotidianidad social. El autor colectivo de ese saber local desafía los límites de la democracia simbólica y nos invita a luchar por el poder discursivo para preservarnos de las arrogancias monopólicas del Estado, que solo ordena, o de la masa, que únicamente demanda. Así, luchando por la profundización de la democracia simbólica, podemos hablar como autores de nuestro propio destino.

Las diferencias subversoras, por su parte, contribuyen desde esa su inevitable necesidad de reforzar nuestra memoria crítica. Reitero, nos hacen dudar de nosotros mismos y de nuestros horizontes, y al hacerlo, nos obligan a movernos, a caminar, a cambiar de perspectiva, a mirarnos enfermos y perversos, y fuertes y generosos. Los relatos de la subversión recogen y restablecen la memoria crítica

para que sostengamos la guerra de movimientos de toda nuestra historia como individuos y como colectividades: las cambiantes posiciones frente a la uniformidad hegemónica de la globalización.

Las culturas nacionales construidas por la crónica contemporánea apoyan la capacidad de rememorar y de reinventar un sentido común que a todos nos convoque. Tensionando los límites del sentido ordinario, claro está, con los horizontes que abre el sentido extraordinario. Y es esa paradoja, esa complejidad, esa metamorfosis, las que revelan la dolorosa refundación nacional relatada por la crónica.

La crónica latinoamericana nos cuenta, así, cómo nos estamos reinventando. Cómo, en este tan difícil trabajo de imaginarnos de nuevo, el centro de hoy lo ocupan los márgenes de ayer. Cómo, a pesar de tan difícil trabajo de parto, estamos naciendo con cuerpos –locales, populares, subversores y nacionales– nuevos. Cómo nuestra escritura, tantas veces paradójicamente alejada de la dureza cotidiana, asume su tarea de acariciar las cicatrices. Y seguramente es posible porque esta imposible crónica del suicidio y el renacimiento apuesta por nosotros.

EL CUERPO DE LA OBRA

Porque sabemos que lo privado es público, que lo privado es político, que la belleza es política. Por esto, aunque no solo por esto, este ensayo a propósito de cómo la obra se hace cuerpo para culminar el aporte de la belleza moderna al mundo imposible postcolonial y transmoderno.

La crítica feminista, en una de sus vertientes, se ha construido haciendo evidente el lugar desde el que habla. En varios momentos, sin embargo, su énfasis en la identidad femenina, más como un fin que como una lucha por romper una identidad que interioriza la opresión, ha servido para perpetuar los procesos que causan esa misma opresión. Por eso, el conocimiento y la solidaridad con la condición del oprimido, o de la alteridad, que tanto ha contribuido a construir, ha concluido, en demasiadas obras de esa crítica, propiciando el juego indiferenciado de las identidades. Esos nomadismos postmodernos que lo desterritorializan todo sin cesar, borrando las subordinaciones y desdibujando las desigualdades.

En otra de sus vertientes, la crítica feminista ha puesto un énfasis notable en la construcción autodeterminada de subjetividades. Adorno sostiene que mientras más sedimentada está la norma social en la subjetividad, más involuntariamente se cristalizará por sí misma dicha norma incluso en las obras más subversivas. Así, hasta esas obras pueden terminar representando nuestro sentido común bajo el modelo del estereotipo, aquel discurso donde la tranquilidad de la costumbre se hace posible por la estabilidad de los sentidos y por el placer del reconocimiento, por la reiteración de un imaginario de aguas estancadas.

Esas tentaciones liberales que nos convencían de la conveniencia de tolerar una identidad anclada y oprimida y una subjetividad estática y reprimida, han concluido en procesos de negociación cuyos frutos rara vez han sido éticamente satisfactorios, aunque usualmente han sido políticamente convenientes. El recurso a la sospecha ante ese pragmatismo resignado, sin embargo, se ha sostenido a través del debate y la práctica de relacionar íntimamente los dos polos epistemológicos de la tradición crítica feminista. Así, la costumbre de las concesiones, impuesta por la lógica del poder central al dividir las reivindicaciones en campos categoriales y sociales separados para reinar sobre esa totalidad debilitada, está siendo sustituida por la complementación e, incluso, por la integración de los dos polos de la lucha. Cierta crítica francesa ha enfatizado los efectos de la represión inconsciente para concluir haciendo posible una teoría corporal de la escritura pública. Cierta crítica norteamericana acentúa la opresión social para construir una teoría política de la escritura privada. Para nosotros, los colonizados, sin embargo, ni una teoría sobre la opresión ni sobre la represión podrían ser suficientes para explicar la corporalidad de la obra.

Ha sido la experiencia del cuerpo de la mujer en América Latina, que a través de su propia obra se representa, el mecanismo que ha permitido producir teoría de un modo contingente y situacional. Si en el cuerpo se condensa el modo como se experimenta la representación de la mujer y de lo femenino, pero de lo femenino colonizado, y si en los sentidos que produce la obra se encuentran los

efectos de esa representación sobre los cuerpos, la teoría corporal de la escritura pública y la teoría política de la escritura privada podrían matizarse integrando experiencia y representación, subjetividad individual e identidad social. Mi primer planteamiento, por consiguiente, parte del cuerpo de la obra como el espacio de lucha por los derechos de la representación y de la interpretación de esa representación. El segundo parte del deseo de la obra de seducir a su cuerpo que es siempre el cuerpo del otro.

Si pudiera reducirse la experiencia del cuerpo a la representación del cuerpo, estereotipando las sensaciones a vivencia sin pensamiento y haciéndose cómplices de esa extraña jerarquía de lo simbólico sobre lo real, el cuerpo real se negaría el derecho a representarse, a obrar sobre sí mismo, y renunciaría a construir un lenguaje propio. Por eso, la crítica feminista ha trabajado dentro de los parámetros establecidos para desestructurarlos y ha utilizado sus armas para subvertirlos. El discurso feminista reescribe la obra social para desarrollar la diferencia con que el cuerpo interviene en la moderna producción de sentido; para que ese cuerpo siempre siga siendo otro burlando la fijación de la obra. La pregunta ontológica de la mujer, en tanto sujeto, no podría ser del tipo falocéntrico: ¿qué soy yo, qué es mi cuerpo, cuál es mi sentido?, sino, expandiendo su alteridad para incorporar incluso al otro que la ignora, ¿qué somos, cómo obra mi cuerpo, cuál es nuestro sentido?

La obra de algunas mujeres en América Latina nos permite recorrer el camino por el que transcurre la diferencia entre el cuerpo natural y el cuerpo social. Obrar o nombrar los cuerpos los despoja de su presencia natural como cosa para convertirlos en la presencia cultural del lenguaje. Aunque gran parte del ensayo latinoamericano se ha quedado trabado en las polaridades de civilización o barbarie, racionalidad o irracionalidad, lo conceptual o lo instintivo, lo artificial o lo natural, vinculándose colonialmente a los despojos de modernidad que nos tocaba, o ilusionándose con milenarismos o fundamentalismos o esencialismos de alguna identidad que nos encarcelaba en los ritos del tropiezo con la misma piedra, la diferencia con que interviene el lenguaje entre el cuerpo del sentido y la obra del sentido está permitiendo convertir a todos los polos de lo subalterno en una teoría figurativa de la marginalidad. La experiencia de nuestra subalternidad, por consiguiente, ha logrado muchas veces ser una experiencia heterogénea, porque incluye lo femenino para pluralizar y multiplicar las estrategias de lucha contra las economías y gramáticas de la colonización.

La obra es la confluencia de varios discursos: el discurso de la escritura o del lugar de enunciación que resulta de la experiencia, y el discurso de la lectura o del lugar de la posición que produce la representación. Pero, además, es la confluencia de corrientes fragmentarias, contradictorias, subjetivas, parciales. La escritura produce al sujeto del discurso y puede optar o puede testimoniar su condición genérica; en esa medida, produce una diferencia, porque hasta la diferencia sexual es también un producto de esa escritura. La lectura, por su parte, no podría reducirse a describir la experiencia, ni siquiera la específicamente genérica; la lectura produce la representación de lo femenino. Por consiguiente, si la obra inscribe en su cuerpo su condición genérica, lo hace porque es el lugar donde opera el discurso y la práctica del poder. Porque escribir sobre el poder es leer el control de los cuerpos. De los cuerpos reales, de los cuerpos imaginarios y de los cuerpos simbólicos; de los cuerpos anatómicos, de los cuerpos artísticos y de los cuerpos discursivos.

La realidad no es un dato natural, sino un efecto de significación, de ahí la importancia de los códigos de estructuración del sentido. Como la relación de lo femenino con el sentido no es nunca totalizadora porque se ha ido construyendo como marginal ante los códigos masculinos, esa marginalidad es un déficit simbólico o un excedente pulsional. Ante el mapa de las configuraciones de identidad, esa marginalidad opera conjuncionando subjetividad y representación, subvirtiendo la economía patriarcal del discurso que tiende al privilegio de la representación racional y al desprecio de la experiencia subjetiva.

Parafraseando a Butler a partir del supuesto de un cuerpo impuro al modo de Juan de Dios García: el cuerpo es un nudo donde lo simbólico, lo imaginario y lo melancólico se materializan en una realidad claramente impura. El cuerpo es, por tanto, como intuyeron muchas de las feministas de finales del siglo XX, un campo de batalla, no algo

a reconocer, sino algo a construir, algo a conquistar.

Gracias a la politización del cuerpo femenino, entonces, los mecanismos de la representación colonial están pudiendo ser explicados y derrotados a través de esa extraordinaria estrategia de la guerrilla simbólica. Moviéndose entre sitios de enunciación dentro de las políticas culturales, cambiando de posiciones con más rapidez que los procesos de fijación social, el cuerpo politizado se representa a sí mismo y a su lugar siempre en alianza con los otros márgenes. Teorizar el cuerpo, tanto como corporizar la teoría, pasa por afirmar el valor táctico de un conocimiento situado; al fin y al cabo, lo marginal también es la posición que se asume contra la hegemonía. Así, a partir de la subversión con que los márgenes operan sobre el centro, la identidad puede imaginarse y puede construirse como un identidad que integra las diferencias, ya no como una identidad que excluye las alteridades.

Por otra parte, el secreto diseño de la íntima arbitrariedad que subyace en la lógica de toda construcción intelectual, aunque nos obliga a examinar la tradición de un lenguaje en sus supuestos ontológicos y a denunciarlo en sus efectos políticos, también puede mostrarnos su deseo de seducción. La conciencia de sus efectos políticos nos conduce a no seguir trabajando con los lugares desde los que se habla como si fueran objetos de análisis pero no sujetos de la discusión. ¿Acaso el lugar de la autoridad no es el lugar del que sabe leer los vacíos y las debilidades del otro para seducirlo e inducirlo a obrar según la lógica del poder? Pero, si uno se queda atrapado en los límites de una ética cultural que solo puede concebir posiciones igualitarias o elitistas, uno termina paralizado en la lucha por el poder y concluye olvidando que también pueden existir la voluntad de explicar o el deseo de amar al lenguaje. De estas otras maneras, la obra se convierte en una ética apasionada de valores, no en un objeto de dominio. Así, aunque el cuerpo de la obra es un espacio de lucha, es también un sujeto de deseo.

(Entre paréntesis, sostengo que debe persistir, reiterando un núcleo duro en el feminismo o un fundamentalismo estratégico: la universalización de la condición humana. Y eso no nace de la libre elección porque esta ha legitimado una estructura de desigualdad entregando el poder a los poderosos. ¿Qué no va a consentir una persona que necesita desesperadamente un empleo? Una de las luchas del feminismo sigue siendo la batalla por poner límites, para que cualquier versión del patriarcado no pueda decir: es que ella consintió).

La obra (narradora + texto + lectora) no es un referente inmediato. Es más bien una categoría, un complejo de atributos conceptuales y tensiones existenciales que existe al mismo tiempo que el cuerpo discursivo que produce y por el que es producido. Así, los polos del antagonismo entre cuerpo y obra no se resuelven, sino que se tensionan con el polo de la complementación: una diferencia entre el discurso concreto y la estrategia narrativa en permanente proceso de realización. Los rasgos opositivos de la llamada escritura femenina: procesos narrativos deconstructivos y de puesta en abismo, lenguaje sin eufemismos, narración de los espacios interiores, no constituyen el canon de una escritura, sino el efecto de sentido buscado para señalar la desigualdad de los discursos y la centralidad de los márgenes en la historia cultural latinoamericana. Ni la literatura ni ninguna otra práctica cultural podrían ser construidas como un bloque homogéneo con unidad orgánica; esos rasgos opositivos de la escritura femenina han establecido la legitimidad del conflicto de las tradiciones críticas y la dispersión de las concepciones culturales y estéticas.

La obra es una productividad de sentido porque en su cuerpo textual tiene lugar el juego de las representaciones. Por eso, el cuerpo es la primera superficie que la obra erotiza para inscribir el deseo de un lenguaje que represente la experiencia de ese mismo cuerpo. Experiencia no siempre gozosa, representación no siempre placentera, pero en cualquier caso, construcción erótica del cuerpo del sentido.

Lo real, lo imaginario y lo simbólico son un entramado, antes que una sucesión de procesos de construcción de la identidad. En toda representación se filtra un código cultural que potencia ciertos rasgos, margina sus contrarios, oculta los peligrosos y anula los subversivos; por tanto, la representación fluctúa entre lo privilegiado y lo prohibido. Por eso, la revolución debe tomar, de aquello que desea destruir, la imagen misma de aquello que quiere poseer, diría Barthes. Si el discurso del hombre se encuentra en la metáfora de la mujer, si la obra falocéntrica se consuma despojando al cuerpo de materialidad,

habrá que deconstruir la parábola de esa metáfora para llegar a ese cuerpo. Para reconocer al cuerpo disciplinado por la abstracción y para recuperar al cuerpo deseante de su propio deseo de representación autodeterminada. Se trata de devolverle al cuerpo el derecho a la metáfora, al juego de los sentidos, a la politización de su deseo.

MAÑANA, LA OTRA VIDA

y nadie existe en soledad;
el hambre no deja opción
al ciudadano ni a la policía;
debemos amar al prójimo o morir.

W. H. Auden

El patriarcado, como todo sistema de opresión, es una cuestión de poder. Quién y qué sujeta a quién y qué. Y cómo, claro, cómo lo hace. La sujeción, por tanto, es ese proceso paradójico de devenir subordinado al poder y, simultáneamente, el proceso de devenir sujeto potencialmente autónomo.

En paráfrasis, digámoslo a partir de Louis Althusser: la reproducción de las relaciones sociales supone la reproducción del sometimiento. Digámoslo con Nietzsche: la sujeción no es solo la subordinación del sujeto a una norma, sino la constitución del sujeto, precisamente, a través de la subordinación. Digámoslo con Foucault: el poder no solo actúa sobre el cuerpo, sino también dentro del cuerpo; el poder produce las fronteras del sujeto y también impregna su 'interioridad'. Las perspectivas del subalterno, del oprimido, del explotado, comparten el drama de la inferioridad.

Digámoslo, en cambio, con Mladen Dolar: para Althusser, el sujeto es lo que hace que funcione la ideología; para el psicoanálisis, el sujeto emerge donde fracasa la ideología porque el residuo producido por la subjetivación es invisible a la interpelación. Digámoslo con Jacqueline Rose: el inconsciente revela constantemente el 'fracaso' de la identidad porque hay una resistencia a la identidad en el centro mismo de la vida psíquica. Digámoslo con Judith Butler: el poder no solo actúa sobre el sujeto, sino que instaura al sujeto, en sentido transitivo, otorgándole existencia; por tanto, el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, eclipsa al poder mediante el poder. Digámoslo, finalmente, con Paul Beatriz Preciado: "Si en el sistema disciplinario decimonónico, el sexo era natural, definitivo, intransferible y trascendental; el género aparece ahora como sintético, maleable, variable, susceptible de ser transferido, imitado, producido y reproducido" (2008: 134). Las perspectivas de la identidad, de la solidaridad, de los grados de libertad de la simbolización, comparten el gesto de la resiliencia.

El patriarcado, entonces, no es un accidente. Se asemeja, por un lado, a una enfermedad genética, a aquella condición que es efecto causal de anomalías en la función de los genes y/o de los cromosomas. El patriarcado es una condición que padece la sociedad moderna: todos los seres humanos vivimos bajo la condición patriarcal; los hombres como aquellos que ejercemos el poder, las mujeres como aquellas sometidas a ese poder. Al mismo tiempo, sin embargo, el patriarcado es un acto de voluntad. Y, por consiguiente, existe la posibilidad de trascenderlo y no estar sujetos a esa condición.

La sujeción es siempre paradójica. El poder que ejerce la condición patriarcal nos sujeta, nos somete, nos subordina; terminamos internalizando sus operaciones y sus valores; nos comprometemos con el mismo poder que nos degrada. Podemos, sin embargo, cancelar esa presencia en nuestra subjetividad, rechazar su condicionamiento esclavizador que nos enamora del amo y nos conduce a imitarlo, podemos expulsarlo, sin llorarlo, porque no tuvo nunca el derecho a la existencia. Un duelo sin muerto. Un duelo que no deja huella. No le debemos nada, no hay deuda de gratitud ni de melancolía en el escenario imaginario de la simbolización.

Si los seres humanos encarnamos la condición patriarcal a través de su reproducción ritual, si introyectamos esa creencia y esa práctica en actos repetidos, esa condición se materializa. Pero, simultáneamente, a pesar y por encima del ritual que vuelve inseparables creencia y práctica, podemos romper la cadena reproductiva deconstruyendo esa subjetividad. Negándonos, incluso, a simbolizar esa condición "real".

Necesitamos, sin embargo, atrevernos a diseñar un nuevo mundo en el que la condición pa-

triarcal sea inimaginable y ya no algo ante lo cual solo quepa la resistencia que confronta o la generación de significantes vacíos. Quizá sea posible partiendo de un debate que vaya más allá de la reducción del género y la ética a los protocolos del poder y del deseo.

> Siempre que nos encontramos ante una construcción binaria del género –ser hombre significa no ser mujer ni parecerlo (y viceversa)– y una jerarquía de género que privilegia «lo masculino» (la razón, la mente y el Yo) sobre «lo femenino» (las emociones, el cuerpo y las relaciones), sabemos que se trata de un patriarcado, se llame como se llame. Como orden vital basado en la edad y el sexo, donde la autoridad y el poder emanan de un padre o unos padres en la cumbre, el patriarcado es incompatible con la democracia, la cual se sustenta en la igualdad de la voz y en una presunción de equidad. Pero también se encuentra en conflicto con la misma naturaleza humana. En el patriarcado, al bifurcarse las cualidades humanas en «masculinas» o «femeninas», se producen cismas en la psique, pues se separa a todos los individuos de partes de sí mismos y se socavan sus capacidades humanas básicas. (Gilligan, 2013: 21)

Dado que el biopoder es el conjunto de acciones a través de las cuales el Estado hace de la vida, y en particular del cuerpo, su principal objeto de ritualización, la biopolítica gestiona los procesos biológicos, estatiza la vida. ¿Cómo, entonces, trascender esa estatización y esa internalización? ¿Es posible reactualizar el poder constituyente, el poder anterior al poder? ¿Cómo reinventar comunidad, aquella red de comunes donde resulte inútil hablar de pertenencia o exclusión, donde el ser no tenga que cumplir requisito alguno, ser justificado o reparado, sino solamente 'ser tal cual es', amado, perteneciente, tal cual es?

Si la naturaleza humana es transexual y la sexualidad misma es una decisión del poder y del deseo en cada uno de los grandes momentos históricos de la humanidad, podríamos hoy trascender todos los binarismos; no ignorarlos, claro, sino, reitero, trascenderlos. Y hacerlo asumiendo nuestra naturaleza simultáneamente masculina y femenina, pero enfatizando, ahora, en el predominio de la condición patriarcal, el componente femenino: la empatía.

> En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina. Cuidar es lo que hacen las mujeres buenas, y las personas que cuidan realizan una labor femenina; están consagradas al prójimo, pendientes de sus deseos y necesidades, atentas a sus preocupaciones; son abnegadas. En un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. Cuidar es lo que hacen los seres humanos; cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad humana natural. La diferencia no está entre el cuidado y la justicia, entre las mujeres y los hombres, sino entre la democracia y el patriarcado. (2013: 31)

Si, como afirma Carol Gilligan, y lo enfatizo, en un contexto patriarcal el cuidado es una ética femenina, entonces, en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. Necesitamos, por tanto, un debate nuevo sobre el género y la naturaleza, y otro también nuevo sobre la ética. Ahora sabemos que los marcadores habituales del desarrollo –la educación, la clase, la etnia– no constituyen barreras contra la atrocidad. Sin embargo, incluso en las sociedades totalitarias que apuntan al control monopólico de la simbolización en su ataque, siempre hay gente que denuncia el daño moral generado por el poder.

Parafraseo a Gilligan comentando al neurobiólogo António Damásio, que explica que nuestros sistemas nerviosos están configurados de modo que conectan pensamientos y emociones: si separamos la mente del cuerpo y el pensamiento de las emociones, podremos razonar de forma deductiva y resolver problemas lógicos, pero perderemos la habilidad de darnos cuenta de nuestra experiencia y de relacionarnos a través de la empatía. La intuición de Pascal ("El corazón tiene sus razones, que la razón desconoce") tiene, ahora, explicaciones neurológicas.

Trascender nuestros límites modernos, entonces, no es una propuesta de una comunidad que vendrá, sino de una comunidad que siempre está en devenir, que nunca acaba de llegar; tal estado de devenir es necesario para evitar la contradicción: la

división entre un adentro y un afuera, entre lo propio y lo extraño.

> Una comunidad de diferentes que jamás termina de llegar porque nunca está lo suficientemente acabada, porque está compuesta por un ser amable, un ser digno de ser amado en tanto el amor… no está nunca dirigido a esta o aquella propiedad del amado (ser rubio, ser pequeño, ser tierno, estar lisiado), pero tampoco significa olvidar las propiedades a favor de una generalidad insípida (amor universal). El amante quiere al amado con todos sus predicados, en su ser tal cual es. (Agamben, 1993: 85).

¿Podría darse un paso adicional? ¿Podría la ética del cuidado, además de trascender al patriarcado como relación de poder, trascenderlo como modelo civilizatorio?

Val Plumwood identifica el dualismo hombre/naturaleza como uno de los más importantes de una serie de dualismos, como varón/mujer, humano/animal, cuerpo/mente, razón/emoción, civilizado/primitivo. Este paradigma de la identidad ha sido construido históricamente y ciertamente instituye muchas categorías del pensamiento occidental. Este sistema de dualidades traduce como inferiores todos los términos que son asociados con la naturaleza más que con la razón –mujeres, clases obreras, colonizados, indígenas y, por consiguiente, legitima la dominación de los grupos sociales subyugados. Esta es la razón por la que el ambientalismo y la lucha por la equidad no pueden estar separados uno del otro.

Vandana Shiva añade, además, que la sociedad industrial hace inviable las aportaciones de las mujeres y de las culturas de subsistencia, a las que equipara al principio femenino, a la diversidad, a compartir, reciclar, renovar, a las necesidades locales, a la equidad y a la ecología, sosteniendo en contra de esto que la economía de mercado trata a la naturaleza como mercancía, llevando al planeta al endeudamiento y a la destrucción de la biosfera.

La consecuencia de todo lo anterior, y las respuestas a la probable limitación de la ética del cuidado ante la complejidad de las relaciones humanas, radica en la visión de Plumwood del yo como "yo-en-relación", que puede no solo explicar cómo evitar el instrumentalismo, sino también puede proporcionar un fundamento apropiado para una consideración del yo ecológico, el yo en relación no instrumental con la naturaleza. Como un movimiento más allá del dualismo yo/tú, el concepto del yo relacional también implica el rompimiento con el dualismo medios/fines, viendo los medios como fines obligatorios, y viceversa.

> La ética del cuidado no es una ética femenina, sino feminista, y el feminismo guiado por una ética del cuidado podría considerarse el movimiento de liberación más radical –en el sentido de que llega a la raíz– de la historia de la humanidad. Al desprenderse del modelo binario y jerárquico del género, el feminismo no es un asunto de mujeres, ni una batalla entre mujeres y hombres, sino el movimiento que liberará a la democracia del patriarcado.
> Los hallazgos empíricos en los distintos campos de las ciencias humanas convergen en un mismo punto convincente: somos, por naturaleza, *homo empathicus* en vez de *homo lupus.* (Gilligan, 2013: 65)

El costado visible de la identidad del patriarca es, por tanto, el yo de la incorporación, la totalización y la colonización, que solo reconoce al otro como parte del mismo imperio, como colonizado o asimilado. Este yo es insensible hacia el otro, no tiene consciencia de los límites de las pasiones y no puede verse a sí mismo a través de los ojos de los otros. Trascenderlo requiere, por tanto, también trascender la instrumentalización de la naturaleza y la otra condición de la historia humana: la condición colonial.

Una ética basada en la virtud –una ética de la amistad, cuidado y responsabilidad– parece extenderse mucho menos problemáticamente al mundo no humano que los conceptos impersonales que son utilizados como centrales, y también parece capaz de proveer una mejor base que la de los conceptos universalizados. El ser ecológico puede ser interpretado como una forma de individualidad mutua en que el ser hace conexiones esenciales con los otros y, por lo tanto, como un producto de un cierto tipo de identidad relacional. El ser relacional y el valor intrínseco son, por lo tanto, complementos teóricos esenciales de una consideración moral de la

identidad ecológica.

Sin embargo, existe aquí un margen para una consideración diferente de la universalización que no esté basada en la devaluación de lo personal y de lo particular. Se consideraría de una forma más amplia la cuestión de la comprensión o la visibilidad de las relaciones entre estos acuerdos particulares y situaciones locales y los otros globales. Se puede entender las relaciones entre los desastres propios y aquellos de los otros, la degradación de su propio ecosistema local y el del ecosistema global, el empobrecimiento de las formas de vida sociales y naturales y de su propia vida y la de todos los prójimos cercanos. Estas formas más amplias de cuidado pueden ser expresadas en consciencia política y acción social con mayor fuerza y validez que en las relaciones personales. La implicación de estas formas de generalización empática, en contraste con la universalización, es que cuanto más fuertemente te sientes cerca de tus propios compromisos y afectos, más base tienes para expandirlos a los otros. Esto cambia el énfasis moral de las relaciones entre cuidado particular y general, y podría hacer posible que las condiciones de vida sociales y políticas ya no dificulten la empatía.

El feminismo del cuidado permite combinar y articular los valores de la vida pública y los de la privada. La vida pública exige justicia y reciprocidad, mientras que la vida privada incluye el amor y el cuidado. En este sentido, la ética del cuidado resulta ser una parte de la ética de la virtud. La mayoría de las filósofas feministas lo están proponiendo así. La generalización de la ética del cuidado dependerá, en última instancia, de la viabilidad de la ética de la virtud, algo que, a su vez, no puede existir sin un nuevo pacto social y ecológico. Al dejar de considerarse al patriarcado solo como una condición social, trascenderlo a través de la ética del cuidado se reconoce como lo que es: fundamental para la supervivencia humana.

Gilligan nos cuenta existencialmente que ahora sabemos que el patriarcado deforma la naturaleza tanto de las mujeres como de los hombres, aunque de maneras distintas. También sabemos cuándo, cómo y por qué lo hace. Los hallazgos empíricos en los distintos campos de las ciencias humanas convergen en un mismo punto convincente: somos, por naturaleza y por inconsciente, empáticos. Aun si el *homo homini lupus* permanece arraigado en uno de nuestros costados más íntimos, la solidaridad está programada en nuestros sistemas nerviosos; nuestros cerebros generan más energía cuando optamos por estrategias cooperativas en vez de competitivas. Por tanto, en vez de plantearnos cómo adquirimos la capacidad de cuidar, nos preguntamos: ¿cómo perdemos nuestra humanidad? Y, sobre todo, nos desafiamos: ¿cómo podemos expandirla?

La ética del cuidado revela, aquí, sus límites. Porque aun si el patriarcado ha atravesado la historia de la modernidad y la alternativa ética se construye como una alternativa, no es suficiente para enfrentar la tragedia de los comunes (Hardin, 1968). Es necesario combinar la ética con la política y, en este sentido, con otra visión de mundo.

La teoría del decrecimiento parece ser un conjunto de conceptos que convierte la ética del cuidado en política del cuidado. Paul Ariès sostiene que el decrecimiento no requiere una disminución en calidad de vida, basta una diferente concepción de lo que es calidad de vida, una que da más importancia a las experiencias sensoriales, a las relaciones, a la convivencia, al silencio o a la belleza que al consumo (2013: entrevista). Porque, claramente, los tiempos de la naturaleza van más rápido que los tiempos políticos y, por tanto, es imprescindible una democracia cada vez más horizontal, cada vez más democrática y cada vez más ecológica. Por eso, la tragedia política consiste, paradójicamente, no en la conquista del poder de algunos iluminados, sino en cómo cancelarlo, en cómo deshacerse de él para que dentro de 30 o 40 años no nos encontremos con una catástrofe irreversible causada por la cancelación de lo que George Orwell llamaba la decencia ordinaria. O, muy particularmente, el programa de gobierno para Francia que propuso Serge Latouche en 2007: apostar por una huella ecológica sostenible, reducir el transporte con ecotasas, relocalizar las actividades económicas, restaurar una agricultura altamente productiva pero ecológica, reducir el tiempo de trabajo, invertir en 'bienes relacionales' como el amor, la amistad o el conocimiento, reducir el derroche de energía y los espacios publicitarios, reorientar la investigación tecnocientífica y recuperar la gestión pública del dinero trabajando menos horas. A esos planteamientos para los países 'metropolitanos', Latouche añadió matices y medidas para los países

que vivían bajo la condición colonial: romper con la dependencia económica y cultural con respecto al Norte, reanudar el hilo de una historia interrumpida por la colonización, el desarrollo y la globalización, reencontrar la identidad propia, recuperar las técnicas y saberes tradicionales, conseguir el reembolso de la deuda ecológica y restituir el honor perdido.

Hasta que, hace relativamente poco tiempo –en una resolución aprobada el 19 de julio de 2011–, la ONU comunicó lo siguiente:

> La Asamblea General de la ONU aprobó hoy una resolución que reconoce la búsqueda de la felicidad como un objetivo humano fundamental, e invita a los Estados miembros a promover políticas públicas que incluyan la importancia de la felicidad y el bienestar en su apuesta por el desarrollo. Se busca que la comunidad internacional reconozca la necesidad de que se aplique al crecimiento económico un enfoque más inclusivo, equitativo y equilibrado, que promueva el desarrollo sostenible, la erradicación de la pobreza, la felicidad y el bienestar de todos los pueblos.

La mayoría de los indicadores tipo PIB contabiliza como crecimiento todo lo que es producción y gasto, incluidas las agresiones medioambientales, los accidentes de tráfico, la fabricación de cigarrillos, los fármacos y las drogas, o el gasto militar. Esos mismos indicadores omiten el trabajo doméstico, la preservación objetiva del medio ambiente, la calidad de los sistemas educativo y sanitario o el incremento del tiempo libre. Por tanto, puede afirmarse que la ciencia económica dominante solo presta atención a las mercancías –lo que se tiene o no se tiene– y no a los bienes que hacen que alguien sea valioso.

La economía del crecimiento, entonces, logra el desarrollo sostenible de la sociedad patriarcal. Pero la propuesta de una 'sociedad de decrecimiento', a su vez, está sustentada por una ética del cuidado. Vandana Shiva lo ha sintetizado en una oración: "Bajo la máscara del crecimiento se disimula, de hecho, la creación de la penuria" (Shiva, 1993: 63).

Pero quien lo ha planteado más complejamente ha sido Cornelius Castoriadis:

> Tengo el deseo, y siento la necesidad, para vivir, de otra sociedad que la que me rodea. Deseo poder encontrar al prójimo a la vez como a un semejante y como a alguien absolutamente diferente, no como a un número, ni como a una rama asomada a otro escalón (inferior o superior, poco importa) de la jerarquía de las rentas y de los poderes. Deseo poder verlo, y que me pueda ver, como a otro ser humano, que nuestras relaciones no sean terreno de expresión de la agresividad, que nuestra competitividad se quede en los límites del juego, que nuestros conflictos, en la medida en que no pueden ser resueltos o superados, conciernan a unos problemas y a unas posiciones de juego reales, arrastren lo menos posible de inconsciente, estén cargados lo menos posible de imaginario. Deseo que el prójimo sea libre, pues mi libertad comienza allí donde comienza la libertad del otro y que, solo, no puedo ser más que un «virtuoso en la desgracia». Pero sé cuánto la cultura actual agrava y exaspera su dificultad de ser, y de ser con los demás, y veo que multiplica hasta el infinito los obstáculos a su libertad. Si incluso debiésemos, yo y los demás, encontrarnos con el fracaso en esta vía, prefiero el fracaso en un intento que tiene sentido a un estado que se queda más acá incluso del fracaso y del no fracaso, que queda irrisorio. La simple conciencia de la mezcla infinita de contingencia y de necesidad que condiciona lo que somos, lo que hacemos y lo que pensamos, está lejos de ser libertad. Pero es la condición de esta libertad, condición requerida para emprender las acciones que pueden llevarnos a la autonomía efectiva tanto en el plano individual como en el plano efectivo. (1997: 287).

CARTA AL FUTURO

Hermosa:

Era otro tiempo, pero también era otro mundo. Supongo que cualquier generación diría lo mismo, pero no quiero que recibas esta carta como un sermón ni como un homenaje a la nostalgia de mí mismo. Era otro mundo, como lo fueron el de mis padres y el de mis abuelos, porque creíamos en visiones más allá de nuestras propias alas. Por esto, porque era otro mundo, te escribo esta carta para acompañar tus pasos en este mundo. Tu brújula,

claro, no es la misma, pero seguramente servirá para lo mismo: faro, luz y guía en todas las tormentas y en todos los desiertos.

Te escribo desde mi madre, desde el lugar de mi reencuentro. Posiblemente no el reencuentro conmigo mismo, pero sí con la memoria más profunda de mi vida. También te escribo desde mi muerte, de la que renací gracias a la guía de tus ojos y al aliento de tu mama. Te escribo, finalmente, desde la pasión con la que siempre he vivido, arrastrándome en tantas derrotas, pero aferrado a la confianza ética del amor que me alimenta con la misma certeza de la lluvia que cae para todos. Te escribo porque hoy, cuando comienzas a caminar tu propio camino, es cuando más necesitas contemplar este cordón umbilical que nos ama y que nos une.

No tengo nada que enseñarte. ¿Acaso no me has caminado durante estos 16 años amándote cada día incondicionalmente? Esa es mi única herencia para tus pies que hoy se atreven a la pasión de la libertad. No tengo, tampoco, nada que recordarte. ¿No me has visto desnudo de cuerpo entero, renaciendo tantas veces aferrado a tu presencia? Esa es mi herencia para tus ojos que hoy solo miran el camino que no termina porque están llenos del asombro de nosotros mismos. No tengo, finalmente, ningún consejo que darte. ¿Es que mi ombligo, que es el tuyo, que es el nuestro, no está lleno de todas las historias? Esa es mi herencia para tu vientre que hoy, y desde siempre y para siempre, nos vive de humanidad.

Puedo, eso sí, acompañarte. Sobre todo cuando las tormentas del amor, que son las únicas respuestas que te destrozan el alma, te dejen, náufraga, en los riscos de la traición o el abandono. Ahí, en esos riscos, tendré para ti una manta de vicuña. O cuando el último de tus alientos no tenga otra pregunta que el desierto, pregunta que te vacíe hasta de la última gota de ti misma, tendré para ti agua del lago.

Ya sé hoy, porque finalmente también tengo quemaduras de tormentas y cicatrices de desierto, que ni toda la paciencia del lago ni toda la ternura de la vicuña sirven para algo más que una tregua. Una tregua que ni siquiera cura las heridas, porque esas solo las podrás amamantar tú misma. Una tregua, en cambio, que te dará el tiempo necesario para lamerte cuando estés quemada o cuando estés desgarrada. Una tregua para el cambio de piel inevitable cada vez que mueras.

Te escribo, por tanto, para caminar contigo como una sombra amable en la que puedas acurrucarte. Hoy, mañana y siempre.

Tu tata

Acta de nacimiento

Donde se ensaya la igualdad, luchada pero jamás conquistada, en la Bolivia india, chola y moderna

Está la belleza y están los humillados. Por difícil que sea la empresa quisiera no ser nunca infiel ni a los segundos ni a la primera.

Albert Camus

ACTA DE NACIMIENTO

Incluso nuestra comprensión del siglo XX boliviano –el de nuestra modernidad felizmente fallida– debería partir de la constatación de la condición colonial. Porque así como la modernidad es una persistente modernización, la colonialidad es una permanente colonización (o digámoslo asá: indios y blancos disputando sus miradas). Y entre estas dos pulsiones, la choledad debate sus encrucijadas entre las violencias de la opresión y las iluminaciones de la emancipación. Claro que, frecuentemente, nos sumerge en el horizonte colonial que es la reconstitución continua de estructuras coloniales de hegemonía diseñadas desde la conquista. Claro, también, que solo en nuestros tan escasos momentos épicos ha logrado proponer líneas de fuga de ese horizonte, reuniendo en una misma poética ritual tejidos/danzas/novelas –nuestras tres diferencias–, constituyendo otro horizonte. El de la politización de la vida cotidiana en tanto alegría. De vivir bien a vivir en la alegría de la belleza.

Aunque en su mejor momento intelectual, no político, la revolución del 52 apuntaba a hacer del recuerdo de los vencidos de la historia la palanca de una teoría crítica de la sociedad y de un combate contra la opresión del presente, esa memoria se convirtió rápidamente en mausoleo de los héroes caídos el 9 de abril. Aunque en su mejor momento político, no intelectual, la revolución nacional quiso hacernos nacionales, solo lo logró como parodia de sí misma el día del partido de fútbol Bolivia-Alemania en la inauguración del Mundial 2004; nos sentimos bolivianos mediados por una ambición futbolera, no por un horizonte común, no por una visión compartida. La condición colonial fue, es y podría seguir siendo la segregación indígena desde el Estado moderno y el desprecio / menosprecio / paternalismo / caridad / etnofagia / folklorización / museo del indígena desde la convivencia social. (Quizá aquí radica la paradoja raigal del primer presidente "indio": ordenó construir un museo a sí mismo desde sí mismo). La condición colonial nos ha convertido, simultáneamente, en colonizadores y colonizados, como vivencia existencial y como construcción estatal.

Desde esta perspectiva podría decirse que todo lo demás es secundario, que toda nuestra historia política es la reiteración de esa omisión sustantiva. Que el despotismo de las dictaduras no fue el resultado de una recaída en un salvajismo ancestral, sino que, al contrario, su violencia revelaba, más bien, la aparición de un salvajismo moderno para enmascarar el salvajismo colonizador. Que el marxismo positivista de la Segunda y Tercera Internacional, que consideraba el socialismo como una batalla ganada de antemano, ineluctablemente inscrita en el "progreso de la historia'" y científicamente asegurada por la fuerza de sus "leyes", haya sido desmentido radicalmente en el siglo XX, comprueba que la izquierda estaba ciega ante la condición colonial, como estuvo ciega siempre ante la condición patriarcal. Que el liberalismo presentado como el horizonte único de nuestra época no es inocente y su memoria es curiosamente selectiva porque, aterrorizadas por el comunismo o por cualquier proyecto político que olía a pueblo, las élites liberales apoyaban, en nombre de la lucha contra el totalitarismo, las dictaduras más sanguinarias, es decir, la continuidad de la colonización. Que el nacionalismo, aquel bolero lleno de traumas que prepara las dictaduras del Estado, alimenta los vicios del mercado y promueve la globalización militarizada del mañana, ya que solo se preocupaba de una "terapia" nacional que nos uniformiza con falaces épicas maniqueas y nos despoja de nuestra más íntima diversidad. Es decir, como nuestra vida política no comprende la dimensión de la condición colonial en la constitución estatal y en la configuración de la cotidianidad, nuestra historia política no es capaz de traducirse a vida diaria. Ni una comprensión desde las clases ni una visión desde las instituciones ni una emoción identitaria desde la historia simbólica de la cultura popular harían posible mirar con amplitud intelectual y con generosidad ética el camino recorrido.

Entiendo que semejante afirmación pueda parecer reduccionista. ¿Acaso la historia política y la memoria social, durante 500 años, no han incorporado en nuestros 'genes' también modernidad, también contemporaneidad con el mundo? ¿Acaso no hay energía eléctrica y rueda y computadoras y televisión y escritura? ¿Acaso no hay clases que marcan las relaciones sociales, instituciones que definen reglas de juego, capital simbólico que nos dota de identidades? No hay duda alguna, o sí, pero no im-

porta. Pero si no hay duda, ¿acaso la colonialidad, y la racialidad implícita con la que mi interpretación está preñada, no son la lógica desde la que toda la historia es comprendida o el punto de partida de cuanto horizonte político es concebible? ¿Acaso la colonización no hace de la modernidad una modernidad colonial –e inevitablemente patriarcal? Sí, somos modernos y también somos indios, pero no somos, todavía, o quizá nunca seamos, indios modernos. Somos una esquizofrenia en la que ambos mundos viven partidos, enfrentados, desconfiados, mutuamente racializados. Por tanto, si la condición colonial es el eje ordenador, si la segregación estatal y la opresión social desde la modernidad hacia los mundos indígenas organizan las relaciones entre clases, instituciones e identidades, no podemos sino vivir desde el trauma. La condición colonial, entonces, no es una afirmación reduccionista, es una comprensión sistémica del tormento cultural que causa una alteración permanente del equilibrio político a raíz de la vivencia profunda y dolorosa de la conquista y la colonialidad consiguiente.

Y va más allá. Como el capitalismo no ha sido capaz de valorizar el trabajo inmaterial y lo que esto representa en términos de una mayor opresión sobre el conjunto de la vida humana, sostener, como Negri y Hardt, que el trabajo de la multitud puede desplazar la producción del trabajo hacia la producción inmaterial no solo requiere de una reflexión más pausada desde el mundo occidental –porque excede la reducción a las clases sociales como determinantes–, sino que demanda, desde este mundo andino amazónico, pensar el capitalismo como un componente de la colonialidad y no viceversa. Existen dimensiones de la subjetividad que no se pueden reducir al mundo del trabajo, ni siquiera a las transformaciones de los modos de vida asociadas a los cambios en la organización de la producción.

Sin embargo, ¿no sería la colonialidad una obsesión únicamente con lo peor de nuestros dos mundos? ¿Acaso es pensable siquiera que la modernidad, en tanto proyecto estatal, esté siempre tan alejada de su voluntad de emancipación que es, precisamente, una de sus voluntades fundacionales? ¿Es posible que la reciprocidad económica, la complementariedad política y la ritualidad cultural del mundo indígena andino, o la tierra sin mal del mundo indígena guaraní, y generalmente amazónico, se hayan degradado hasta el punto del mero folklore? ¿Será que la rueda, el cero y la escritura son, sobre todo, colonización y que las miradas indígenas todavía no puedan vivirlas plenamente como conquista de la humanidad? Debo responder que, en última instancia, así es. Que la colonialidad es una lógica estructurante y un origen epistemológico; pero, sobre todo, que la colonialidad es una vivencia. La colonialidad es el desarrollo sostenible de la negación de uno mismo y en esa medida no potencia la institucionalidad soberana del Estado desde nuestra especificidad, ni define la expansión del conocimiento de nosotros mismos desde la vida social, ni hace posible que sintamos al capital simbólico de la humanidad como propiedad colectiva. Nos vacía de futuro, nos esteriliza de certezas, nos vemos en el espejo y solo vemos un presente que repite la memoria y la reitera en el mañana.

La herencia del último siglo de salvajismo en el mundo –de las masacres coloniales al Holocausto judío, a las fosas comunes de Srebrenica y de Ruanda– está hecha de millones de víctimas sin nombre y sin rostro. Estos recuerdos son de una importancia vital porque los distintos genocidios –aquellos más francamente etnocidas o esos otros más hipócritamente etnofágicos– perseguían borrar las huellas del crimen, desaparecerlo, asesinar su memoria: en otras palabras, el crimen perfecto, el asesinato sin pruebas contra el culpable porque no existe el cuerpo del delito. Reconocer que la descolonización está cargada de memoria significa también que hay conquistas que deben ser defendidas y profundizadas. Esto nos conduce a considerar la democracia no como una simple norma de procedimiento, sino, sobre todo, como una conquista histórica indispensable para preservar un horizonte de emancipación más allá de las limitaciones de la modernidad. No una democracia amnésica, frágil, apenas electoral, un lujo que no podemos permitirnos quienes vivimos el genocidio casi en todas sus formas, menos en la extinción, sino una democracia potente, extraordinaria, profundamente liberadora. Una democracia capaz de inventar un mundo nuevo, un mundo en el cual la condición colonial que nos constituye sea inimaginable.

Una democracia que recorra los itinerarios del silencio de los sujetos que han quedado fuera de la historia. Porque no se trata solo de deconstruir el

discurso colonial, lo cual podría no ser sino otra manera de reforzarlo, sino de mostrar sus ángulos ciegos, su propia opacidad, para permitir nuevas vías de negociación y de crítica. En otro momento, en otra circunstancia, la condición colonial sería asunto de políticos, o de intelectuales. Hoy, su comprensión y emancipación es responsabilidad de todos los ciudadanos, porque si no la asumimos, seguiremos repitiéndonos, continuaremos haciendo del círculo vicioso una "virtud" de impotentes.

Hoy, por un lado, debemos sustraer la memoria del genocidio de su cosificación porque le impide ser un aguijón para la crítica del presente; por otro, es necesario salvar el núcleo de esperanza del que fueron portadores el indigenismo y el socialismo, limpiándolos de las ruinas del pragmatismo que los degradó y del fundamentalismo ideológico y racializado con el cual se los practica actualmente. Finalmente, es también imprescindible recuperar y renovar las vocaciones emancipatoria y estética de la modernidad; ellas también nos han enseñado el valor de la alegría y el derecho a la felicidad. Derechos humanos que constituyen el fundamento del asalto al cielo para que no nos sea ajeno ni limitado a vivirlo *post mortem*.

Por esto, afirmar que la descolonización es la mitad crítica de la política fundamental es una afirmación sustantivamente existencial, innegable, inevitable, y afirmar que la descolonización no es todavía el nuevo mundo es una verdad de Perogrullo. Por esto, construir una interculturalidad estetizante que sea la otra mitad emancipadora de una política indigenizante es una confianza refundacional, aunque desconfiar de su tan reiterado uso como adorno sea igualmente necesario. Por esto mismo, confiar en que la práctica que podría hacer inimaginable la condición colonial es la educación en la belleza, es tener la certeza apasionada de que el nuevo mundo será intercultural. Un mundo donde los saberes dialoguen desde su diferencia radical. Un mundo donde la política empodere al pueblo y haga del gobierno una ética colectiva. Y un mundo para el cual el desarrollo sostenible de la diferencia, no la uniformidad ni la hegemonía, sea la apasionada razón de Estado y la confianza social en la liberación permanente.

Los bolivianos, pero creo que no solo los bolivianos, necesitamos un país justo, cómo no. Queremos un país que nos asegure confianza compartida y desarrollo humano y sostenibilidad ecológica, y todas las soberanías y todos los derechos, claro que sí. Pero, por encima de todo, deseamos un país hermoso. Un país en el cual la alegría sea el pan de cada día porque su gente esté enamorada de sí misma. De sí misma como gente. No de sí misma como Narciso.

EL NACIMIENTO

Un país, cuyos intelectuales y cuyos políticos fuimos incapaces de reconstruir el enamoramiento entre Estado y sociedad del 52, sesenta y ocho años más tarde, es un país triste, un país de costumbres avejentadas y nostalgias heroicas. Un país con una democracia apenas pequeñita, que es precisamente la que tuvimos durante una cuarta parte del siglo XX. Pero como nadie vive alimentado de nostalgias, a la sociedad le da por la impotencia y al Estado por la esterilidad. Y no nos encontramos, y dejamos de querernos, y nos mordemos, aullándonos entre nosotros que el sueño era tan grande..., y apenas comemos el pan de cada día comprobando, cada día, que el pan no es sueño. Ni socialistas ni indigenistas tuvimos la estatura. Aunque sabíamos que si no se quiere lo imposible, no se quiere; no quisimos, no pudimos. Una vez más nuestros muertos nos lo revelan. Y ya ni llorar podemos, porque nos desgarramos en nuestra propia impotencia.

El sistema político boliviano había perdido la capacidad de recoger las demandas de la sociedad y traducirlas en políticas y estrategias de Estado. Esta pérdida, sin embargo, no se limitaba a esa tradicional concepción por la cual se afirma que el Estado enfrenta un obvio proceso de erosión de su legitimidad. No se trataba fundamentalmente de una pérdida del sentido del oído, sino, creo, de una pérdida de la mirada, porque la mirada es siempre dos actitudes: la interior, la que nos dice lo que somos, y la visionaria, la que imagina el horizonte, la que interpreta el destino que queremos ser. Perder el oído es, por supuesto, dramático, sobre todo porque sin oído no se puede conocer los problemas de todos y se pierde el sentido de pertenencia. Pero perder la mirada es trágico, es ser incapaces de producir el horizonte para una colectividad, es quedar impotentes de visión de futuro.

La pérdida de la visión nacional, por consiguiente, no se limitaba al Estado. Aunque es el primer y último responsable, su ceguera contamina al pueblo y este, desesperado, camina tropezando y dando manotazos en el vacío. Debemos reconocer, entonces, que la retirada de la sociedad ante las tareas de Estado, bajo la forma de bloqueos a toda iniciativa de ordenamiento o innovación, es una consecuencia forzada e inevitable de esa ceguera. Lo cual no disculpa la carencia propositiva de instituciones e intelectuales, pero explica la impotencia de ambas partes, Estado y pueblo, cuando de caminar se trata. Las reacciones, sin embargo, son abismalmente distintas. El Estado ciego exacerba su cara dominante hasta degradarla a represión pura, justificada por el retorno de las lógicas salvajes. El pueblo ciego expande su tradición insurreccional hasta estallarla en gesta trágica exigida por su propia impotencia, sin poder convertirla en gesta fundacional.

La contradictoria reacción social ante la pérdida de representatividad de los partidos consiste, precisamente, en cuestionar la necesidad de intermediación estatal; que se lo haga mediante bloqueos, huelgas o gestos federalizadores, es cuestión de caracteres. La condición colonial de ciertas etnias opta por los bloqueos; la condición de clase de los trabajadores de todo tipo opta por la huelga; la condición regionalizada del distinto grado de desarrollo humano de las regiones opta por la federalización; en todos los casos, se opta por la mezquindad de intereses particulares como reacción ante la incapacidad estatal de representar e integrar esos intereses particulares en un interés general.

La contradictoria reacción estatal ante la inicial indiferencia y posterior anomia de la sociedad pasa por un elemental mecanismo de defensa: convertirse en un aparato administrativo desprovisto de visión de una nación de diferentes. De ahí, entonces, esos gestos impotentes y absurdos de pretender llenar el vacío con la fuerza y la burocracia. Como si las balas y las pegas pudieran devolvernos la visión de un horizonte colectivo.

Lo cual, claro, nos lleva a describir un síntoma: la pérdida de la fe. Expresada en el divorcio entre sistema político y sociedad civil, entre representación y participación, entre Estado y ciudadanos. El espacio de lo político se ha convertido en un agujero negro que absorbe todas las energías creativas de la democracia. La ausencia de una visión de país pretende legitimarse con el discurso del fin de las ideologías. La pérdida partidaria del vínculo mesiánico con el pueblo intenta justificarse con el argumento de la modernización formal. La carencia de participación y de interés social en las políticas públicas, que nos afectan a todos, trata de disimularse con la sustitución mediática de los partidos. La pérdida de representatividad del Estado, la desilusión social con la esfera pública y la mediatización del sistema político nos convirtieron en un país de coyunturas forzadas, de pliegos petitorios absurdos, de abusos de fuerza, porque son las únicas acciones que se convierten en noticia. Un país en el que la política se ha degradado a noticia y el Estado a mezquindades disputándose el mismo territorio.

¿Cómo, entonces, encaramos esa encrucijada histórica? ¿Cómo logramos que el Estado se reinvente y la sociedad se reconstituya para que juntos refunden la nación? ¿Puede revertirse esa pérdida de fe en la democracia y ese desprecio por lo político democratizando al Estado y politizando al pueblo? Quién sabe. Lo cierto, sin embargo, fue que la intención nacional se avergonzó de sí misma en las minas y en el campo. Porque fue en las minas donde se parió al 52, y fue en las minas donde se lo sepultó: la tradición colonial ganó las elecciones del 85 precisamente en las minas, y clausuró la semilla nacional en 1990, concediendo migajas a la Marcha por el Territorio y la Dignidad. Porque esa misma tradición colonial, en su rostro de cacique colonizador, ganó las elecciones el año 2005, desde el Chapare cocalero, para culminar el sueño nacionalista de unir minas, petróleo y agroindustria, retirando las migajas con la represión en Chaparina. Desde entonces, la nación única ya no fue posible. Desde entonces pataleamos por inventar una nueva democracia y una nueva nación: ya no basta algo que represente el interés general, es imprescindible construir algo que haga dialogar y debatir distintas visiones de mundo.

HOY, CAMINANTE, NO HAY CAMINO

Lo decía Machado y lo cantaba Serrat. Eran los años 60, los de la confianza en el pueblo,

los de la utopía. Y eran los años 70, los de la victoria contra las dictaduras encarnada en las canciones de Wara, Luis Rico, Savia Nueva, Jenny Cárdenas, Jechu Durán. El crepúsculo del Movimiento Nacionalista Revolucionario. Todo era alegría en el costado de la insurrección que resistía a las dictaduras. Todo era una larga rendición en el costado de la revolución moderna.

Era también el tiempo del ELN, del katarismo, de los socialismos. El amanecer de la democracia. Todo era epopeya a pesar de muertos, desaparecidos y exiliados. Todo era, también, fanatismo; ausencia de matices, de grados, de reconocimiento de la complejidad republicana.

Pero inmediatamente después llegó el tiempo de la cautela, de la ambivalencia, de la negociación, el tiempo del ajedrez democrático. Y el otro tiempo, el de las varias concesiones, rendiciones, traiciones. Y otro más, finalmente, llegó el tiempo del indio, el tiempo del que parecía indio y no había sido tal.

¿Cómo contar las sensaciones de este largo proceso de todos los que nacimos cuando nacía la modernidad boliviana y que ahora vivimos su clausura? Podría hacerlo al modo del cansancio racional, con argumentos y descripciones y juicios de legitimidad. Podría. ¿Valdrá la pena, el esfuerzo, el trabajo? Creo que no. Sobre todo porque ese lenguaje de la modernidad es hoy un lenguaje avejentado. Cierto que lo entienden y lo comparten mis contemporáneos; cierto también que nuestros hijos no lo sienten suyo. Y este es un momento en el cual lo que importa, o lo que me importa, es dialogar con el presente que será futuro, no con el presente que será enterrado.

Comparto, entonces, una crónica del recorrido de la modernidad boliviana hasta su cambio de guardia a través de un momento que la condensa. Comparto, después, varios ensayos blogueros y feisbuqueros que van revelando, uno a uno, cómo el indio que no había sido indio va revelando su rostro camuflado. Y cierro con un gesto epistolar: una carta a mi gente (hubiese deseado, tanto, decir una carta a mi pueblo), dos cartas ciudadanas (ojalá las plataformas las lean con el mismo cariño con el que las envío), y una carta a mi nieto (una carta que es un deseo impotente). Así hice camino en mi andar estos años extraordinarios y así lo cuento.

Cambio de guardia: el entierro de Lechín

Eran cerca de las 7 de la noche del 29 de agosto. La plaza Villarroel de la ciudad de La Paz olía a flores, todavía se escuchaba el eco de las multitudes y nosotros seguíamos suspendidos en nuestra propia perplejidad. Dos horas antes, este lugar fue escenario de un hecho sin precedentes en la historia boliviana. Fue la primera vez que el pueblo enterraba, en una tierra que sentía propia, a uno de sus héroes, y casi 50 años después de aquel hecho que inauguraría definitivamente el rostro moderno de Bolivia: la Revolución de abril de 1952. En el Mausoleo y Museo de la Revolución descansaba el cuerpo de Juan Lechín Oquendo, el Maestro, dirigente indiscutible, desde 1944, de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, y desde 1946, de la Central Obrera Boliviana.

Ninguno de los protagonistas fundamentales de abril había tenido el privilegio de un entierro de estas características. Siles Zuazo, Paz Estenssoro, Walter Guevara, Carlos Montenegro, Augusto Céspedes, descansan ahora lejos de este panteón, como si el territorio simbólico de la Revolución no hubiera tenido un reconocimiento pleno, no hubiese sido sentido por el pueblo como suyo. Parecía que la conspiración de los fantasmas de la oligarquía hubiera articulado su alejamiento, y los líderes intelectuales del 52 fueron enterrados en el espacio que finalmente les correspondía, el espacio de lo privado.

Al fin y al cabo, el pueblo solo entierra, en la tierra que nos pertenece a todos, a los héroes que han nacido de él mismo. Cuando los líderes mueren, las élites se conmueven. Cuando mueren los héroes, el pueblo se desgarra. Y como si el proceso revolucionario de la nación moderna no hubiera estado del todo cerrado sin la presencia del cuerpo de Lechín, el pueblo se apropió de su único héroe moderno y lo enterró en la única tierra urbana que siente comunitariamente suya. Ese extraordinario proceso modernizador que terminó privatizando la muerte de nuestros líderes, no pudo sino agachar la cabeza ante la apropiación pública del único héroe del pueblo. Algún manipulador de las sensibilidades 'delicadas' podría decir que este pueblo bárbaro no respeta siquiera el dolor de sus deudos, y algún fundamentalista dueño de sus verdades de petimetre dice que este pueblo de "imbéciles" se deja engatu-

sar por quienes han vivido traicionándolo. Pero aun si únicamente en esos momentos la voz del pueblo es la voz del pueblo, esa voz enterró al Maestro en su propio museo y esa voz cantó su muerte.

Dicen que la muerte iguala a todos, quizá por eso el acompañamiento al féretro rebalsó de anécdotas reveladoras de cierto gesto altiplánico que, cuando venera a sus muertos, busca una reconciliación con su pasado. Juan Claudio, el hijo, recibió el abrazo de decenas de personas que estuvieron con su padre o se vincularon con un pedazo de nuestro pasado. Allí estuvo presente, habiendo llegado de Potosí, la nuera de María Barzola. "Cómo no iba a venir Juanito", le dijo abrazándolo y con los ojos llenos de recuerdos. U otra, "soy la hija de Luis Gayán Contador, vengo a darte mis pésames". Gayán Contador, una de las figuras tristes de la represión movimientista que en algún momento se opuso a Lechín, estuvo presente a través de su hija, como un reconocimiento más allá de la revancha política. O Freddy Marqués, el único sobreviviente de la pandilla Los Marqueses, que en julio de 1971 había dirigido la toma de la Universidad Mayor de San Andrés al frente de un grupo fascistoide, opositor de la Asamblea Popular que dirigía Lechín. Cuánta gente más, con una historia en la espalda, buscó ese momento para exorcizar su pasado, para calmar, recordar, reconciliar, ampliar sus voces internas, sus ecos, sus recuerdos, su conciencia intranquila.

Pero la muerte igualaba, sobre todo, a los vivos. Allí también estuvieron, desde sus ventanas y con pañuelos blancos, con la amargura desamparando sus rostros, niños y ancianas, beneméritos y estudiantes universitarios, comerciantes minoristas y empresarios. Cuando el féretro del Maestro pasaba por el mercado Yungas, cerca de una veintena de vendedoras salieron de sus puestos y le rindieron su homenaje echando flores y uniéndose a las glorias. Necesitaban convocar el mito de un proletariado anacrónico que había sido profanado por los movimientos sociales identitarios: "Gloria a Lechín", "Viva la Federación de Mineros", "Abajo los cachorros de la rosca", "Viva la Central Obrera Boliviana". Era la memoria de los momentos heroicos; era también la inevitable evidencia de su pérdida definitiva.

Cantando sus glorias se quitaban esa costra de sumisión y de costumbre que ha mancillado la confianza en la lucha. Con cada loa, en cada mar de movimientos, restablecían su memoria de insurrecciones. Hasta cuando postrados todos ante el viaje sin retorno de su héroe parecían reconocer la inevitabilidad de la derrota, no lo hacían mostrando su cara de pobres oficiales, sino su rostro épico con que convocaban la sensualidad de la dinamita que los enardecía con los últimos amores. Aun si el Maestro se pierde en el Museo de la Revolución como los mineros y el pueblo que lo cantaban se diluyen en la informalidad, no importa. Ha dejado su huella. Y como todo lo que hacemos los cholos, mañana va a renacer porque no podríamos sino sostener nuestra memoria de insurrecciones más allá de todas las muertes.

¿Será así? ¿Renacerá la pulsión modernizadora? ¿O será que la epopeya moderna del siglo XX se ha enterrado en el cuerpo de uno de sus pocos héroes, precisamente en el momento en que el Estado nacional está siendo definitivamente sustituido por la comedia del "Estado" global? ¿No será, más bien, que la era de los héroes intangibles, la era de los mitos sociales, ha sido definitivamente cerrada por la era de los líderes igualitos que nosotros, la era de los imaginarios colectivos y de los movimientos sociales? ¿Será que el cambio de guardia en la política es el cambio en su manera de relatarse: de la epopeya de los pueblos a la comedia de los vecinos?

Dos cachorros de dinamita anunciaron la llegada del cortejo a la plaza Villarroel a las 5 de la tarde. Cómo no, las dinamitas. Cómo no, un minero con las dinamitas en bandolera, anunciando la entrada de este hombre a su morada definitiva. El cuerpo de Lechín ya no le perteneció a su familia. El féretro fue insurreccionalmente asaltado, junto a los mineros, por el pueblo mismo que se agolpó inmediatamente alrededor de él para enterrar un proceso trascendental de nuestra historia. Lo subieron por las gradas del mausoleo y lo depositaron en su interior, donde los murales de Alandia Pantoja y Walter Solón se convirtieron, más que en una escenografía, en una imagen viva e instantánea, en un repaso condensado de la historia del Maestro.

Juan Claudio esperó que el pueblo le rindiera homenaje a su padre. Parado en la puerta trasera del mausoleo, recibió cientos de condolencias. Cuando llegó Mónica Medina, su hija putativa, llegó también la memoria de las pasiones del Maestro.

Si don Juan estuvo tanto tiempo con nosotros, fue también por ese apego a la vida y a sus placeres. Esa energía que le da sentido a nuestras pasiones y que nos hace humanos, y a la vez, como lo reconocería él mismo, esa fuerza que, en la vida de un político, lo traiciona. Mónica le hizo rememorar esas pasiones, y con su compañía, le recordó que era, sobre todo, un hombre que resistía.

009 era su número de carnet de identidad. Nació en Corocoro, un 19 de mayo de 1912, y de profesión minero. No sabemos si ese año es el correcto. Muy probablemente sea 1914 el año verdadero de su nacimiento, pero al final qué importa esa clase de verdad de calendario en la vida de un político como Lechín. Lo que importa es lo que queda en la memoria del pueblo, porque sobre eso construimos nuestra historia.

Porque para combatir contra la cobardía del tiempo de las cosas pequeñas no solo le disputamos el territorio de la política o aquel otro de la pasión encarnizada. Para combatir esa cobardía, el Maestro nos ha enseñado cada día que la política es el aprendizaje de la resistencia civil, para que –como dijera Galeano– no haya derrota que llegue ni muerte que pueda. Con su vida hemos aprendido a contarnos nuestra memoria, extendiéndonos las manos en la noche, agarrándonos las manos para caminar juntos, sabiendo y sintiendo que no estamos solos, que estamos acompañados en esta nuestra América, que es una morada compartida.

Estamos aprendiendo que, para combatir el olvido, es necesaria la memoria y es necesaria la pasión. Pero estamos aprendiendo, sobre todo, que es necesaria la solidaridad. En todo caso, la democracia minera estará aquí para recordárnoslo. Aun si la epopeya moderna estuviera siendo sustituida por la comedia global, aun si estuviéramos pasando de la era de la dominación a la era de la hegemonía, aun si estuviéramos cambiando el valor de la resistencia por el gesto de la conveniencia.

El cortejo fúnebre había partido de la plaza Murillo a las tres y quince de la tarde. Cerca de las siete de la noche la guardia de trabajadores mineros todavía custodiaba el ataúd. En ese momento, ingresa al mausoleo otra guardia de honor. Era la guardia de la Policía Militar. Se cuadran ante los mineros y dan parte sobre su intención de reemplazarlos. Estos aceptan y se produce el cambio de guardia. ¿Cuándo los militares se cuadraron ante los mineros? ¿Cuándo los mineros aceptaron las intenciones de los militares? Ahí se pudo comprender que el mito de un hombre como Lechín, fundado en la generosidad personal y política, pudo más que sus maniobras de dirigente sindical. De haber estado vivo en ese momento y de no haber aceptado un minero ese cambio de guardia, con seguridad Lechín le habría espetado: “Oye, no seas crudo. ¿No ves que este es otro mundo?”.

LA TEA ENCENDIDA

MEMORIA DEL NAUFRAGIO: ENSAYOS PARA COMPRENDER EL PADECIMIENTO

El fin de nuestra historia

Las revoluciones modernas europeas comenzaron como delirios. El horizonte de la Revolución francesa y de la Revolución Industrial inglesa deseaban alcanzar al conjunto de la humanidad. Más tarde, lemas como tomar el cielo por asalto o la sociedad sin clases permearon el siglo XX. Las tres revoluciones de América Latina (México, Bolivia, Cuba), en cambio, diseñaron sus caminos como promesas modestamente locales.

Nuestro nacionalismo revolucionario, en el extremo, no nació con sueños, sino con planes y acciones. Y, sin embargo, la reforma agraria, la nacionalización de las minas, el voto universal y la educación para todos se transformaron en sueños materiales: en nuestro certificado de nacimiento ante la modernidad. Nuestros padres, aquellos que hicieron el 52; nosotros, quienes hicimos la democracia el 82, y nuestros hijos, aquellos que todavía están diseñando su camino, todos somos los sujetos de este proceso hegemónico. Pero el proyecto de país que diseñó y gestionó este proceso no pudo trascender su trauma colonial, patriarcal y depredador.

Esta sociedad boliviana siempre estuvo atravesada por la violencia que buscaba la eliminación simbólica del otro: primero de los pueblos indígenas, después de los mineros, después del mundo cholo. Su base fue el vaciamiento del diferente

como persona. Por eso, el largo trabajo por implantar la democracia tenía que ver, sobre todo, con la cancelación de la comprensión de la política como guerra. Así, las alternativas políticas serían alternativas, no enemigas, y la resolución de los conflictos no apelaría a la eliminación física o simbólica, sino al diálogo, al debate y a la elección que comparte espacios de poder.

El 2005 comenzó, supuestamente, el fin de nuestra historia, de la única que vivimos, el fin del largo ciclo del nacionalismo revolucionario. Pero el 2005 no pudo ser el inicio de un fin. Los viejos y los nuevos movimientistas son ahora una sola y misma cosa. Los nuevos viven y perpetúan el mundo producido por los viejos casi sin ninguna de sus virtudes, asumen el poder del voto y no la legitimidad de la democracia, afirman que la alternativa política es un pueblo enfermo que solo roba, miente y engaña. Pretenden que su discurso y su vocación por la amenaza –no las acciones ni la visión– sean la fuente de la eterna juventud partidaria.

La nueva Constitución quiso ser mítica (de ahí el carácter –penosamente mal escrito y concebido– de su introducción), el nuevo mito de origen del país y de la comunidad. Pero las declaraciones del régimen y sus acciones electorales han terminado por demostrar que, desde su perspectiva, cuando el pueblo los derrota, ese pueblo se convierte en un pueblo enfermo. Evo Morales y Álvaro García son las dos caras del Alcides Arguedas del siglo XXI. Ya no somos la tradición Katari, la tea encendida de la emancipación, la leyenda minera socialista. Ahora somos el pueblo enfermo, el enemigo al que hay que exterminar transformando su territorio político en campo de concentración.

El nacionalismo revolucionario enfrentó un proceso de restauración despótica durante las dictaduras militares y otro de restauración oligárquica durante el neoliberalismo. El 2005 parecía que iba a suceder un nuevo momento constitutivo, ese de la democracia participativa, de la economía comunitaria, del desarrollo ecologista, de la feminización de la sociedad, de la cultura de la belleza. Pero no. Esos reaccionarios que hoy han hecho de la repetición de la historia una farsa tenían la idea asombrosa de que su partido tenía el derecho y la obligación de robar al Estado como si fuese su propiedad, porque, claro, si los revolucionarios representan lo mejor del pueblo y lo mejor del pueblo es ahora el Estado, y como ese Estado es finalmente suyo, es enteramente justo usar los bienes públicos en beneficio privado. Esos reaccionarios están saltando del autoritarismo al fascismo como resultado de una autorización política que hace del derecho al odio y a la eliminación del otro un sentido común: estoy autorizado a matar a aquel que es diferente a mí. Simbólica, jurídica y políticamente, hoy. Mañana, físicamente.

Pero hay más. Y más es la pérdida final, la caída al abismo. *Ama sua*, esa reserva moral de la nación, es ahora otro vulgar latrocinio. *Ama quella*, esa leyenda del trabajo, es ahora la máscara del tráfico. *Ama llulla*, esa fuente de autenticidad, es ahora la estafa, la manipulación y la amenaza. Porque el proceso de cambio no fue jamás proceso de cambio, sino proceso de restauración colonial, capitalista y patriarcal. Quizá porque tantas revoluciones terminan así, los pretendidos enterradores del 52 habían sido, apenas, nuestros *qharisiris*. Como dirían ciertos ancestros: muertos en vida que vagan devorando seres humanos.

La política como guerra

El 13 de agosto de 2014, el presidente Evo Morales afirmó:

> Hay dos diferencias, dos caminos, somos antiimperialistas o somos proimperialistas, no hay otro camino. Cuando a mí me dicen, centro-derecha, centro-izquierda, no entiendo cómo va a haber centro, aquí es como decimos, macho o hembra, no hay maricón en temas ideológicos y en temas políticos partidarios en una lucha antiimperialista, no, así entiendo.

Al margen de los términos elegidos para ilustrar su concepción de la política como guerra, aquí, lo fundamental es precisamente identificar la genealogía y las consecuencias de esa afirmación. Porque si uno se concentra en los términos entre biológicos y discriminatorios, corre el riesgo de ignorar lo sustantivo. Aquí lo importante es reconocer el énfasis militar: blanco o negro, macho o hembra, conmigo o contra mí, con la patria o vendiendo la patria.

Pareciera el renacimiento de Hegel –aquel filósofo que Marx descalificara por idealista– en su

máximo entusiasmo guerrero: *la guerra es bella, buena, santa y fecunda; crea la moralidad de los pueblos y es indispensable para el mantenimiento de su salud moral. Es en la guerra donde el Estado se acerca más a su ideal porque es entonces cuando la vida y los bienes de los ciudadanos están más estrechamente subordinados a la conservación de la entidad común.* O la reiteración de Clausewitz: *la guerra constituye un acto de fuerza que se lleva a cabo para obligar al adversario a acatar nuestra voluntad.* Evo Morales aplicando Hegel y Clausewitz a la vida social boliviana.

Aunque el contexto era otro, la vocación política de la Guerra Fría era la misma. Por eso los dos bloques cancelaron la política y se dedicaron a la guerra, arrastrando al mundo detrás de su daltonismo ético. Hoy, en Bolivia, predomina la más fría de las guerras y la oposición se deja anular por la lógica oficialista de machos y hembras. Han caído bajo la tentación de la impotencia, esa de que "la guerra es la continuación de la política por otros medios", esa de que la guerra interna se define en la toma del aparato del Estado. Pero Gandhi y Mandela –para solo mencionar a los dos líderes más mediáticos– estuvieron construyendo, con su acción política, una represa moral contra la guerra. Hasta la Iglesia Católica pasó del colaboracionismo de Pío XII a la lucidez de Juan XXIII: *resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado*.

Reducir la política a la guerra es ignorar miles de años de desarrollo del Estado, desde sus formas más precarias hasta su culminación como bien común institucionalizado en la modernidad. Más importante aún, es desconocer que la guerra interna, la librada entre connacionales, es la más terrible de todas porque nace del odio fraterno: debo derrotar definitivamente al hermano traidor, al que nos vende al enemigo, al que canibaliza nuestros recursos. Y, sobre todo, reducir la política a la guerra es estar ciego ante la vida social; la sociedad no está compuesta por machos y hembras, está compuesta por hombres y mujeres, es decir, por la infinita diversidad de relaciones de género, políticas, económicas, culturales, ecológicas, artísticas, que nos reúnen. Y por sus proyectos civilizatorios: patriarcado, feminismo, equidad de género; autoritarismos, democracias, autogobiernos; mercantilismos, capitalismos, comunalismos; canonizaciones, tradiciones plurales, rupturas; extractivismo, desarrollo sostenible, energías renovables; y la creatividad permanente de todas las artes.

Después de tantos años luchando contra la cultura política de la guerra hemos aprendido que la democracia es un proceso permanente de ampliación y ejercicio de derechos bajo principios de libertad e igualdad que siempre pueden ser reformulados. Acá, por tanto, expandir la política debiera entenderse como radicalizar la democracia, como profundizar la ciudadanía, como ejercer todos los derechos. Acá, expandir la política es construir una democracia directa, comunitaria, participativa y representativa simultáneamente. Por eso, siempre es posible desafiar una hegemonía. Aun aquella que, pretendiéndose libertaria, nos quiere machos y hembras, no mujeres y hombres. Aun aquella política que es apenas guerra. No aquella política que es bien común.

El indio oligarca

¿Cuándo sucedió que el prebendalismo social, la resignación económica, la cobardía política, degradaron al sueño? ¿Será que sucede siempre que el poder corrompe un nuevo proyecto de país? ¿Será que entonces ese poder se obsesiona con su espejo y decide convertirte en su esclavo regalándote vidrios de colores; esas estafas que ahora se llaman reducción de la pobreza, ampliación de la frontera agrícola, industrias minera, petrolera, nuclear, educación pública?

Hoy, los miserables han ascendido a pobres. Pero esa pobreza no se ha convertido en justicia, en igualdad de oportunidades, en empleo formal. Esos pobres son consumidores de bonos, son sujetos de la caridad estatal. Ese 80% de trabajadores informales (gremiales, contrabandistas, cooperativistas) son pobres que viven al día y que no contribuyen a los servicios públicos. Es decir, gente que vota a cambio de vidrios de colores. Los autos chutos son apenas un botón.

Hoy, la ampliación de la frontera agrícola y de la frontera extractivista sirve para explotación cocalera, maderera, minera, petrolera, soyera, transgénica. Hoy, el extractivismo no es solo saqueo de materias primas, es extracción de naturaleza. Más grave aún, el extractivismo se ha convertido en un proceso permanente de despojo de territorios, es decir, en un genocidio del mundo indígena comunal y tribal desde el Estado y con la legitimidad del Estado. El TIPNIS es apenas un botón.

Hoy, la "industrialización" es la alianza entre el Estado y la lógica más depredadora del capital, es decir, alianza con el capital financiero y el agronegocio. La alianza con el capital financiero profundiza la brecha entre ricos y pobres; la alianza con el agronegocio divorcia al Estado del mundo indígena. La consecuencia es la construcción de la fraternidad indisoluble entre endeudamiento, corrupción, contrabando y blanqueo del narcotráfico. Al mismo tiempo, esa "industrialización" exige una alianza prebendal con la lógica represiva para militarizar el territorio. Los contratos de los autócratas y las 30.000 hectáreas de coca son apenas un botón.

Hoy, la educación pública es el proceso de legitimación de esa acumulación salvaje a través de la alienación. El Estado convierte a la educación en un discurso propagandístico que repite sus dogmas. Un discurso que dice que defiende los derechos ciudadanos pero naturaliza su privatización; un discurso que dice que defiende los derechos de los pueblos pero anula la experiencia del bien común; un discurso que dice que defiende los derechos de la mujer pero practica su degradación. Convierte a la lucha contra el patriarcado, contra el capitalismo, contra la colonización, en adornos discursivos. Y encima decreta que los sujetos oprimidos por esas plagas de la modernidad alaben a la nueva Alianza para el Progreso del siglo XXI. Los sindicatos vendidos y los dirigentes machistas son apenas un botón.

Vivimos los resultados de la mayor acumulación por despojo de toda la historia boliviana. Aquella izquierda clásica que criticaba radicalmente esa práctica de acumulación y las bases conceptuales del capitalismo, el patriarcado y la colonización, ha sido derrotada por un enemigo inesperado: el indio. Pero no un indio cualquiera. No aquel sujeto político del que se espera mayor conciencia por su lugar en el proceso productivo contemporáneo, por su conocimiento vital de la tierra y el territorio. No aquella tradición de opresión –los condenados de la tierra– que prueba cotidianamente su capacidad de resistencia. No aquel modelo civilizatorio de complementariedades e incorporación de la diferencia –ecologismo, interculturalidad, igualdad de derechos– que tiene todavía rasgos vitales no museificados.

Porque esta es la hora de la Alianza para el Progreso entre el indio aristócrata y el capital financiero: discursos ecologistas que niegan la gestión ambiental; se cita a Marx pero se firman contratos con corporaciones imperiales, se alaba la industrialización pero prevalece el extractivismo, se declara obedecer al pueblo pero se prebendaliza a los movimientos sociales, se consagra a los indígenas pero se invade sus tierras.

Ese indio victorioso no es el indio comunal ni es el indio tribal; ese indio depredador no es el indio en el que radica la posibilidad de un nuevo mundo postcapitalista, postcolonial, postpatriarcal. Ese indio privilegiado es el indio mutado en cocalero, en cooperativista, en gremialista, en transportista, en contrabandista, en bachiller que no sabe leer. El indio que ha renegado de su corazón natural para vivir con un corazón postmoderno. El indio que ha renunciado a la rebeldía plebeya para poder ser bien recibido en los salones de las aristocracias orientales. El indio apoltronado en el poder regalando los vidrios de colores de la Alianza para el Progreso. El indio privilegiado que ya no quiere ser indio soñador. El indio oligarca. El indio voraz.

El tirano voraz

Shakespeare, en Ricardo III, nos convocaba a resistir al tirano porque este era *alguien criado en sangre, y en sangre asentado*. No solo criado en la sangre material de los asesinados por el despotismo de su pretendida razón estatal, sino, y sobre todo, asentado en la sangre política de un pueblo que resiste. Como la sangre que no se resigna a la sumisión es la raíz de un pueblo político, el tirano se ve obligado a trabajar para extirpar todos los derechos y, muy enfáticamente, los derechos con los que un pueblo construye su libertad, que son, claro, los derechos políticos. Pero, y aquí radica la sutileza de un tirano astuto, su voracidad no se alimenta sobre todo de la represión de esos derechos, sino de la sumisión de un pueblo amedrentado.

¿Cuál es la cantidad de muertos que un pueblo tolera? Hasta hoy, los asesinados por los pretextos de Estado parecen insuficientes para justificar una rabia que vaya más allá del quejido. Años atrás denunciábamos las muertes como masacre. Pero hoy, Porvenir, o el hotel Las Américas, o Huanuni, o Caranavi, o Panduro, o El Alto, o tantos otros muertos anónimos, se diluyen con el silencio del tiempo que nos recorre. ¿Cuál es la calidad de derechos

extirpados que un pueblo admite? Hasta hoy, ni el TIPNIS ni el narcotráfico ni el Fondo Indígena ni Potosí ni los discapacitados ni la amenaza a los pocos medios independientes ni la extorsión a las ONG demuestran ser algo más que una fuente de la protesta popular y una confirmación de su impotencia. Pero si este pueblo ha sido tantas veces un pueblo que resiste, ¿cuál es, entonces, la fortaleza del tirano? ¿Dónde radica el misterio que acalla la voz popular? ¿Dónde canta la sirena que nos embruja con sus melodías populistas?

En la despolitización. Aquella que comenzó aprobando una Constitución que servía para la venganza de los condenados de la tierra, pero no para la trabajosa construcción de sus libertades. Aquella que continuó inventando un enemigo que más que derrotado estaba, sobre todo, avergonzado, porque ya no tenía ningún evangelio vendepatria que predicar. Aquella que convocó reiteradamente al pueblo para darle, una y otra vez, la manzana de su perdición bajo la forma de los espejos de colores de los bonos, la estafa de las promesas siempre incumplidas, las prebendas a las bases, la corrupción institucionalizada a los dirigentes. Aquella despolitización que, finalmente, conduce al pueblo a su sumisión: a la renuncia a la libertad. A la libertad de pensamiento, de expresión, de visión, de crítica, de decisión, de acción. Es decir, la renuncia a la política. El retorno del pongueaje.

Cuando un pueblo renuncia a la política entendida como bien común y se resigna a padecerla como la simple reproducción del poder, la sociedad ingresa a la naturalidad del pongueaje. Porque no son solo demasiados dirigentes de las organizaciones sociales los que declaran su devoción y demandan la reelección del tirano. No son solo tantos grandes empresarios financieros, petroleros y agroindustriales los que sonríen su satisfacción y subterráneamente financian su permanencia. No son solo muchos migrantes que bailan su orgullo recobrado y votan su reencarnación katarista. No son solo amplias clases medias urbanas que calmadamente apelan a un sórdido equilibrio de juicios: pero hay esto, se ha hecho lo otro. No son solo cocaleros, contrabandistas y cooperativistas mineros haciendo su Potosí mientras Potosí, tardíamente, se desgarra. Son todos ellos juntos y revueltos atando los cordones del zapato izquierdo al patrón del siglo XXI. Todos ellos son la prueba de nuestra degradación. Todos los pocos –campesinos marginados, obreros excluidos, microempresarios desesperados, intelectuales en la sombra–, en cambio, acorralados, somos la prueba de nuestra impotencia. Mientras tanto, los patrones, orgullosos de haber reinventado el pongueaje, se relamen en su incontinencia. Se alimentan de pueblo con avidez desenfrenada. Devoran codiciosamente sus libertades. Con avidez insaciable banalizan sus derechos. Y reciben, voraces, sus alabanzas.

Mientras tanto, los pocos seguiremos exiliados de la vida política porque no hay nadie que reinvente la proclama de la República de 1809:

> Hasta aquí hemos tolerado una especie de destierro en el seno de nuestra Patria. Hemos visto con indiferencia por más de tres siglos sometida nuestra primitiva libertad al despotismo y la tiranía de un usurpador injusto que degradándonos de la especie humana, nos ha reputado por salvajes y mirado como esclavos; hemos guardado un silencio bastante análogo a la estupidez…

El tirano colonial

Nada es más tirano que decirle al otro que él no es lo que él decide que es. Como si fuera legítimo, democrático, justo, ético, que alguien, fuera de mí, decida qué y quién soy. Pero esa lucha es una de las luchas fundamentales de hoy. Pareciera que tiene que ver con las identidades. Claro, pero no es lo más importante. Pareciera, también, que tiene que ver con los derechos. Pero tampoco se limita a los derechos. Decidir quién soy es hoy la lucha por la sobrevivencia. Individual, obvio, pero sobre todo colectiva.

Hay una ofensiva de aniquilación desde los Estados coloniales. Y no me refiero a los tradicionales, a los de hace quinientos años. Me refiero a los de hoy, a los nuestros, a los latinoamericanos, a los neocoloniales. Pretenden ser los que tienen la legitimidad porque tienen el voto (justamente aquellos que sabían que la democracia no se reduce ni se limita al voto). Intentan ser los que poseen la verdad (precisamente ellos, los que sabían de la mentira, del engaño, de la estafa, de la manipulación). Quieren ser la encarnación de la libertad auténtica y verdadera (ellos, los que renegaban de los dogmas, los que reivindicaban la duda como principio de cono-

cimiento). Sí, me refiero a aquellos que se traicionaron a sí mismos.

Nuestros Estados neocoloniales nos están aniquilando, encerrando en un nuevo Gulag, asesinando en un nuevo holocausto. Pero ese Gulag no es un terreno con policías, alambres de púas y prisiones colectivas. Ese holocausto no es un horno para hacer jabón. Porque hoy la aniquilación es mucho más sofisticada.

Hay quienes creen que la obsesión extractivista y el retorno al populismo son la raíz de la contradicción, o de la traición a sí mismos de los Estados neocoloniales. Cierto que estos Estados promueven la expansión de las fronteras del capital y la exportación masiva de *commodities*. Cierto que su populismo condena la narrativa indígena y ecologista –particularmente la crítica indígena al culto a la personalidad y la ecológica a la cancelación de la biodiversidad. Hay quienes, más sofisticados, hablan de "acumulación por desposesión", es decir, las leyes neocoloniales que legalizan el despojo y la invasión de territorios indígenas para cultivos transgénicos o explotación minera, forestal, petrolera estatales. También cierto y mejor argumentado. Hay otros, además, que nos informan cómo el 1% de la población posee el 50% de la riqueza y cómo, por consiguiente, nuestros Estados son cómplices de esa neocolonización. Pero todos esos razonamientos no alcanzan a explicar la reproducción del poder y la legitimidad democrática de estos Estados y de sus neotiranos.

Porque la explicación no es económica o tradicionalmente democrática. Es emocionalmente política. La nueva ofensiva es el despojo de la política como derecho individual y colectivo. Es castrarnos el derecho a la duda: a la crítica, a la pregunta, a la información, a la transparencia. Es esterilizarnos ante el derecho a la utopía: a la libertad, a la solidaridad, a la reciprocidad. Pero, sobre todo, es monopolizar la responsabilidad por el bien común, por el debate y la acción política. Como si solo ellos supieran cuál es el mapa de navegación de nuestros sueños comunitarios.

Para el capital neocolonial, lo ideal sería transformar a todos en pobres, beneficiarios de la caridad del Estado de bienestar. Para el Estado neocolonial, mucho más vil, se trata de convencer a los explotados para su caída al paraíso del consumo y de seducir al mundo indígena para que deje de ser indígena. Porque así los pobres serán pobres con bonos y los pueblos indígenas ya no se pertenecerán a sí mismos. Así, ellos serán eternos. Ya no reyes, sino dioses. Aquellos que nos devolvieron al paraíso para que los sirvamos por los siglos de los siglos.

La tentación del linchamiento

El 15 de marzo de 2016 algunos fanáticos seguidores de un club holandés de futbol cometieron un horrible acto de racismo. La gente que andaba por la plaza mayor de Madrid, como desgraciadamente sucede tan a menudo, miraba ese obsceno espectáculo sin reaccionar. Hasta que apareció este anónimo profesor de filosofía jubilado que increpó a los racistas y que al día siguiente contó porqué hizo lo que hizo: "Las estaban degradando, las deshumanizaban, las estaban tratando como animales. Pero no quiero que se piense: lo hace porque enseña ética. No, lo hice porque hay cosas que todo ser humano tiene que hacer".

Ese mismo día, en Huanuni, el senador Pedro Montes añadía, si cabe, agravio y ultraje al crimen estatal en El Alto, cuando refiriéndose a la quema de la Alcaldía de El Alto, el 17 de febrero de 2016, que ocasionó la muerte de seis personas, dijo:

> *"Compañeros, el Gobierno Municipal es la primera autoridad acá para buscar soluciones, y esa carajito debía haber buscado la solución para El Alto y no, compañeros, hacer asesinar a seis. Ella es la única responsable y desde aquí le decimos que no tenemos miedo".*

Hace demasiado tiempo ya que el gobierno pretende convertir la mentira en una vida cotidiana que acepte la falsificación como arma política legítima. Siguen creyendo que su masa de adoradores, que hoy todavía grita su fe, no gritará, muy pronto, su linchamiento. Claro que lo hará. Pero eso añadirá mayor degradación todavía a la caja de Pandora que ya está rebalsando.

La mentira convertida en fraude transformada en farsa. Aquellos, como Montes, que todavía gritan su fe, su mala fe, son los que mañana lincharán al que llamarán traidor para salvarse de su propia inmundicia. Así se pasará del despotismo gubernamental al salvajismo de la venganza. Ojo por ojo, dirán, y podríamos quedar todos ciegos. Evo fue

nuestro padre, dirán, él nos redujo a hijos tutelados, renunciamos a ser ciudadanos libres porque creímos en su palabra, pero nos ha mentido, todo era una farsa, merece ser linchado por la justicia popular. Y los Montes procederán.

Ese es el despeñadero al que este gobierno nos conduce. Ha demandado obediencia, no ha construido libertad. Ha exigido adoración, no ha trabajado por el bien común. Y así como hace "justicia métanle nomás" amparado en la fe de sus amarrahuatos, más temprano que tarde la masa desengañada le cobrará la factura de su desengaño. El escenario se desmorona, la fe de su masa de hijos se corroe, y el gobierno ha caído en la tentación fascista de los amigos y los enemigos. Aun así no podemos siquiera mirar condescendientemente, o con una sonrisa escondida, esa tentación del linchamiento.

No hubo inversión en educación, el principal instrumento de emancipación de un pueblo, porque se cayó en el infierno del acceso al consumo. No se optó por el desarrollo de la ciudadanía, sino de la masa. Se cultivó la ceguera nuclear, más criminal aún porque vivimos en tiempos de cambio climático y de la sexta extinción. Se hizo de la política una fe de cómplices en el crimen y en el latrocinio. Aun así, hay que resistir al linchamiento. Porque debajo del linchamiento está el retorno de los privilegios racistas y de todas las otras estirpes. Porque al lado del linchamiento está la emergencia del fascismo. Y porque a eso pretende conducirnos este gobierno de fanáticos del poder.

No vamos a botar el agua sucia de la corrupción, el crimen y la deshumanización junto con la wawa de la democracia. "Hay cosas que todo ser humano tiene que hacer". Una de ellas es el cultivo de la democracia. Una de ellas es no caer en la tentación del linchamiento. Una de ellas será juzgarlos dándoles el derecho universal a la defensa. Incluso a Pedro Montes. Incluso a todos los cómplices del fanatismo. Incluso a los que construyen diariamente esa iglesia de padres machistas, rateros y asesinos. Porque no vamos a caer en su tentación stalinista de que el sol se ocultará con su derrota. El sol nos seguirá alumbrando porque este pueblo es una tea encendida.

Los desalmados

Podría haber dicho insensibles. O indiferentes, o impasibles, o inconmovibles. O pervertidos, o depravados, o envilecidos. Pero no. Todas estas palabras están referidas al carácter y a la moralidad. Por consiguiente, no son suficientes cuando se trata de calificar las acciones y no solo las sensibilidades y los valores.

El diccionario define 'desalmado' como inhumano. Digamos, alguien que fue humano y que, como resultado de la crueldad de sus acciones contra otros seres humanos, ya no forma parte de la humanidad. Se ha degradado a tal punto que ha dejado de ser lo que fue.

Los mitos de origen nos cuentan esas definiciones de humanidad. En el mundo occidental es el mito de Caín –digamos el primer Estado: aquel que mató a su hermano, digamos, la sociedad, para despojarlo de todo el poder que este representaba-. El mito sumerio –esa cultura que dio origen al mundo occidental porque inventó el Estado y la escritura–, a su vez, cuenta que Gilgamesh (metáfora del Estado) buscó la inmortalidad –la deshumanización– para redimirse de la muerte de su amante Enkidu (la sociedad). Una lectura del mito de origen aymara podría decirnos que Wiracocha crea el Estado y lo establece sobre la Pachamama –la sociedad. Estos mitos de origen narran dos paradojas: el despojo de la representación directa que la sociedad ejercía sobre sus derechos y el intento imposible de reconstruir la igualdad humana destrozada por la emergencia del Estado. Lo fundamental en los tres casos es que se trata de actos que definen la humanidad restrictivamente (es solo humanidad aquella que encarga la gestión de sus derechos al Estado) y, por tanto, que expulsan de ese modelo civilizatorio a todos aquellos que no se someten a aquello que, desde entonces, se llamará la ley.

Pero lo que no cuentan esos mitos es la degradación del Estado. Esa institución que, bajo el manto del bien común, usurpa los derechos sociales en beneficio propio. Ese Estado tirano que despoja de sus derechos fundamentales, de su humanidad, a la sociedad que le entregó la administración de esos derechos y que renunció al ejercicio de la fuerza para defenderlos. Un Estado que pierde su legitimidad porque abandona al pueblo que se la entregó. Lo afirma el chamán Davi Kopenawa

contando el mito de destino yanomani en "La caída del cielo".

Este Estado intenta convencernos de que él encarna al bien común, a la humanidad, y todo aquel que se opone lo hace porque es inhumano –neoliberal, imperial, subvertor, mentiroso, colonial, blanco, etc. Pero sabemos que todos los despotismos que hemos padecido siempre pretenden expulsarnos de la humanidad que usurpan. Y no es la primera vez. Uno de los anteriores –caminarán con el testamento bajo el brazo– era precisamente un acto de extrema crueldad. No cedimos, como tampoco nos resignamos a la degradación muchas veces antes en nuestra historia. Porque no hay despotismo que dure cien años. Siempre y cuando defendamos nuestra humanidad de los desalmados. Siempre y cuando mantengamos encendida la tea.

Cómo liberarnos de un tirano

1º Recordando que un tirano no aparece de la noche a la mañana.

Que comenzó desde el primer día de su gobierno cuando recibió la banda presidencial con lágrimas de cocodrilo para que todos juntos compartiéramos la emoción de tanta democracia. Por fin, el indio presidente que todos esperábamos. Un indio que por haber vivido la opresión colonial tenía derecho a vengarse, a sancionar, a insultar, a perseguir a los colonizadores, como si eso fuera justo. Y todos, a explicar la tiranía de la víctima; pobrecito, es que no sabe, es que tiene que aprender, hay que darle tiempo, buenas intenciones tiene. Y todos, a hacernos de la vista gorda ante el narcoestado que nacía de la mano del patriarca; la coca es sagrada, los cocaleros son el símbolo de la lucha contra el imperio, el indio presidente es el indio liberador. Y todos, a confiar en esa Constitución, con una introducción de pacotilla, escrita para hacernos creer que habíamos retornado al paraíso perdido. Un tirano no aparece de la noche a la mañana, estaba ahí desde el principio. Pero dos tercios estaban ciegos y un tercio quería seguir creyendo que todo tiempo pasado fue mejor.

2º Sabiendo que un tirano es un tirano; no importa que parezca indio.

Hasta que los indios, que son indios, dijeron que querían seguir siendo indios y que no querían convertirse en cocaleros, y marcharon el año 2011 por tierra y territorio y, sobre todo, para que la dignidad de la identidad indígena no sea usurpada. Y el tirano, desenmascarado, revelada su piel imperial y su conciencia colonizadora, respondió con la represión en Chaparina e inmediatamente después, otra vez con lágrimas de cocodrilo, les dijo que era indio, que cómo los iba a traicionar, que ahí estaba la ley para asegurar la intangibilidad del TIPNIS. Los indios, que querían seguir siendo indios, le creyeron; pero los indios que, como él, querían dejar de ser indios para convertirse en colonizadores comenzaron a demandar, ellos también, sus piedritas de colores. Entonces el tirano los incluyó en el saqueo del Estado y así logró que muchos indios de tierras bajas, y casi todos los campesinos de tierras altas, gocen de las piedras de colores. Ahora el sentido común finalmente sabe que un indio no nace indio, sino que un indio se hace indio. Que el tirano se deshizo indio y, bajo él, siglos de lucha anticolonial se convirtieron en la paradoja del racismo invertido, para alegría del tirano y discursos victimizados de los pobrecitos indios pachamamistas de la Cancillería, para asombro de la cooperación internacional y de un par de gringos folkloristas que nunca faltan.

3º Sabiendo que un tirano es un usurpador; no importa que parezca democrático.

Entonces se cayó el precio del gas. Entonces se supo del engolosinamiento del tirano por las Zapata. Entonces la corrupción, aquí y allá y más allá, nos ahogaba en su inundación incontenible. Y la sostenibilidad de este capitalismo de consumo se reveló burbuja de colores. Piedras de colores para los indios, burbujas de colores para la clase media urbana. Pero el tirano contraatacó, seguro de su tiranía de colores, nos desafió a jugar en su cancha de elecciones a votar en el referéndum de febrero de 2016. Y entonces perdió. Y como tirano que todavía guardaba las formas, prometió que se retiraría a su chaco de quinceañeras para que le creyéramos. Como no lo hicimos, preparó públicamente sus armas y anunció una violación a cielo abierto con el servilismo de sus órganos de poder. Al fin y al cabo, era él el tirano, el más macho, nosotros lo habíamos elegido, no debíamos demandarle divorcio. Preparó el escenario durante un año y nos violó el martes 28 de noviembre de 2017.

4º Sabiendo que un tirano es solamente un tirano; no importa que parezca inmortal.

Trece años de tiranía no se superan fácil-

mente, al fin y al cabo, hemos elegido a nuestro tirano a nuestra propia medida. Por nuestros propios traumas. Históricos, políticos, subjetivos. Porque cada cual cava su propia sepultura. Pero en esta sepultura democrática radica nuestra propia liberación. Porque la estamos reinventando. Ya no una democracia resignada a la representación, sino una democracia abierta a la participación.

5º Expulsando al tirano de nuestras entrañas, no solo b/votándolo del Palacio.

No todo tiempo pasado fue mejor. La democracia que nosotros construimos el 82 fue insuficiente y deficiente. No se trata de suponer que este tirano es un dictador cualquiera al que se puede derrotar en las calles y en las urnas, eligiendo un presidente respetuoso, cuando menos, de la formalidad del Estado de derecho. Mientras vayamos derrotándolo en las urnas y en las calles, tenemos que expulsarlo de nuestras entrañas; tenemos que entender que la democracia no se reduce a la elección, sino que se extiende a la vida política cotidiana. Que todos tenemos que hacer política cada día, en nuestras casas, con nuestra familia, en la escuela, en el mercado, en el trabajo; que el bien común es responsabilidad de todos y que no lo podemos dejar solo en manos de un presidente. Elegimos un tirano porque renunciamos a la política. No lo debemos volver a hacer. Todos debemos ser políticos y respirar política mañana, tarde y noche.

6º Construyendo unidad, pero no una unidad cualquiera.

No toda unidad es buena. Una unidad electoral, solo para más elecciones, no sirve de nada porque repite los vicios del pasado. Una unidad de bloqueos y huelgas, solo para expulsar al tirano, tampoco sirve porque no hay con quien sustituirlo y el remedio puede perfectamente ser peor que la enfermedad. Una unidad de resistencia para más y mejor democracia no es suficiente, porque fueron precisamente esos traumas los que nos condujeron a este tirano. Necesitamos una unidad para diseñar y construir otra democracia. Una democracia que sea más democrática: que elijamos todos todo y siempre, aunque tantas elecciones nos agoten. Una democracia que sea mejor: que no elijamos, sobre todo, personas, sino, sobre todo, proyectos y programas. Una democracia que sea otra democracia: que no elijamos representantes, sino una red de canales de decisión para que el representante sea un delegado que planifique y realice lo que todos decidimos (hoy podemos hacerlo, que las redes sociales sirvan, sobre todo, para lo importante). La unidad, entonces, será buena si es una unidad política, no solo una unidad electoral ni solo una unidad de huelgas y bloqueos ni solo una unidad de rebeldías juveniles ni solo una unidad de políticas públicas. La unidad política es la unidad de la decisión colectiva y la responsabilidad ciudadana sobre nuestra vida.

7.º No es fácil liberarnos del tirano, pero es posible.

Expulsándolo de nuestras entrañas, restableciendo la vida política como responsabilidad cotidiana, construyendo una buena unidad política para reconquistar y reinventar nuestra democracia, y mirando lejos, muy lejos, desde este rincón del mundo. Para que nuestros hijos nos perdonen por nuestros errores. Pero, sobre todo, para que nos quieran y nos respeten, porque nunca renunciamos a trabajar junto con ellos por un mundo maravilloso para todos.

ELOGIO DE LA FORTALEZA: ENSAYOS PARA COMPRENDER LA RESISTENCIA

¿De qué otra cosa sino de la mar podemos hablar los náufragos?

Un comentarista, anónimo como yo, dice que lo urgente nos ha hecho imbéciles. Lo dice a propósito de ese extraordinario libro de Martín Caparrós "El hambre". Creo que también nos ha hecho inmorales. "El hombre que amaba a los perros" lo reitera en cada página. Porque, sencillamente, si el hambre profetiza el desierto que nos espera a la vuelta de la esquina, el asesinato de Trostky rememora su nacimiento en el siglo XX. Somos incapaces de mirar más allá de nuestras narices; estamos impotentes para recordar más allá de antes de ayer. Si dedicáramos algo de tiempo cotidiano a mirar más lejos podríamos confiar en que la memoria y el horizonte de los viejos conserva lo sustantivo y que esa paciencia sabe que la gula y el poder revolucionario duran lo que dura la perversión de la utopía.

Caparrós:

> *"A veces pienso que todo esto es, antes que nada, un problema estético. Repugna a cualquiera de las formas de*

la percepción la grosería de personas poseyendo, desperdiciando sin vergüenza lo que otras necesitan a los gritos. Ya no es cuestión de justicia o de ética; es pura estética. La humanidad debería tener por lo que hizo con sí misma esa desazón que tiene el creador cuando da el paso atrás, mira su obra, y ve una porquería. La conozco. Llevo años escribiendo un libro sobre la fealdad más extrema que puedo concebir. Un libro sobre el asco –que deberíamos tener por lo que hicimos y que, al no tenerlo, deberíamos tener por no tenerlo. Callado, el asco se acumula, se amontona. Como el hambre."

Padura:

"Llegado el momento en que las masas dejaban de creer, se impuso la necesidad de hacerlas creer por la fuerza. Y aplicaron la fuerza. En Kronstadt –Liev Davidovich bien lo sabía- la Revolución había comenzado a devorar a sus propios hijos y a él le había correspondido el triste honor de haber dado la orden que inauguró el banquete." "Y estoy seguro de que entre los sacrificados en el matadero estalinista estará Bujarin, que tuvo tanto miedo que prefirió la certeza de la muerte al riesgo de tener que mostrar valor para vivir cada día."

Caparrós nos anuncia que nos estamos convirtiendo en seres humanos sin asco de lo peor de nosotros mismos. Padura nos cuenta cómo lo mejor de nosotros se pervierte y no tenemos la valentía de mirarnos de frente y encarar la vergüenza que corrompe nuestra traición. "El hambre" y "El hombre que amaba a los perros" son la crónica de cómo hemos llegado a la cobardía. Como humanidad, como país, como personas.

Pero en el otro extremo está "Cien años de soledad". Ese mito de origen de una libertad que se construye encarnizadamente.

"- ¿Qué dice? -preguntó.

- Está muy triste –contestó Úrsula- porque cree que te vas a morir.

- Dígale –sonrió el coronel- que uno no se muere cuando debe, sino cuando puede".

O César Vallejo:

"Al fin de la batalla, y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre y le dijo: «No mueras, te amo tanto!» Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo. Se le acercaron dos y repitiéronle: «No nos dejes! ¡Valor! ¡Vuelve a la vida!» Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo. Acudieron a él veinte, cien, mil, quinientos mil, clamando: «Tanto amor, y no poder nada contra la muerte!» Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo. Le rodearon millones de individuos, con un ruego común: «¡Quédate hermano!» Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo. Entonces, todos los hombres de la tierra le rodearon; les vio el cadáver triste, emocionado; incorporóse lentamente, abrazó al primer hombre; echóse a andar."

Nuestros escritores nos reiteran que debemos luchar por un mundo justo. Pero también, cada día, que debemos construir un mundo hermoso. Esa, precisamente esa, es su lección de vida. Que nos echemos a andar. Pero juntos. Que nos echemos a andar. Hacia la belleza.

La victoria de los discapacitados: discreto homenaje a la caravana de 2016

La discapacidad es una consecuencia regular de la pobreza y ciertamente un efecto inevitable de la miseria. Por eso en Bolivia los discapacitados son, en verdad, cientos de miles, no sólo los 82 mil "censados" en 2010. Pero los movilizados, los que quisieron movilizarse pero no pudieron, inclusive los judas de siempre que negociaron a las primeras de cambio, fueron pocos. Estos pocos movilizados, entonces, ¿representan algo sustantivo o apenas una demanda marginal? ¿Son nuestra alma más entristecida por la vida que les tocó, o son esos invisibles necesarios para recordarnos nuestros privilegios, o son la última brasa de rebeldía de la tea que no se apagará?

El gobierno de Evo Morales Ayma -que de indígena no tiene nada excepto una imagen falaz- ganó las elecciones el 2005 porque el primer momento de nuestra democracia había perdido la más importante de las batallas: la batalla moral. La gente dejó de creer que los gobiernos anteriores trabajaban por el bien común y se cansó de entregar su confianza como una inversión sin retorno. Esa misma rebeldía que convirtió el pasado en el lugar de una reiterada frustración depositó en el futuro toda su esperanza. Pero hasta ahí llegamos. Los indígenas del TIPNIS reprimidos cruelmente en su marcha de 2010; el referéndum convocado por el Gobierno para eternizarse en el poder que fue derrotado

por la conciencia democrática; los seis funcionarios municipales de El Alto asesinados por mercenarios protegidos por el mismo Viceministro de Gobierno en 2016, son algunos de los hechos que profetizaron a los discapacitados. Los pocos que creímos que llegarían arrastrando 500 km. los recibimos abiertos mientras el gobierno encarcelaba su propio retazo de legalidad detrás de rejas acorazadas de policías en la plaza de Gobierno.

Los discapacitados no son invisibles. ¿Cómo podrían serlo si uno de cada diez bolivianos inevitablemente padece algún grado de discapacidad? Sin embargo, los vemos cada día pero nos negamos a mirarlos. Son una presencia que revela aquello que, en última instancia, son privilegios en un país con una miseria tan arraigada: sonreír cuando el hijo nace sano; abrazar a la pareja que vuelve agotada para compartir el pan, aunque sea duro, del día; caminar recorriendo nuestros caminos desgraciados, pero caminar; poder mirar la última hierba sobreviviendo en la sequía. Los discapacitados nos revelan esos privilegios, con su simple presencia, aún si se los vive como a los leprosos contemporáneos. Aquellos a los que no hay que tocar ni con la mirada.

Entonces llegaron. Y llegaron juntos. Y se reconocieron nuevamente. Y poco a muy poco salimos a tocarlos. La solidaridad con la movilización se convirtió en un abrazo, seguramente escaso, a sus 140 días de rebeldía. El abrazo tuvo que transformarse en llamados musicales y en gritos políticos para sacar del ahogo a los náufragos. Los gasificaron, los golpearon, los "neptunearon" y siguieron resistiendo porque vinieron para quedarse.

Su movilización todavía confiaba en el origen moral del gobierno sin darse cuenta que ese origen se había derrumbado más allá del fondo de su propia corrupción. Porque desde entonces el gobierno fue sólo una horda de politiqueros intentando sacar la cabeza de ese mar de podredumbre en que han convertido al Estado y en el que necesitan hundir al país para convertirnos a todos en cómplices del latrocinio.

Aún en su ingenuidad social, aún en su derrota política, la movilización de los discapacitados es el lugar de una victoria imposible. Esta batalla antigua y de siempre nos revela que quienes la luchan lo hacen para sostener las virtudes elementales del ser humano. Amar, aprender, dialogar. Virtudes menores en todas las épocas imperiales y coloniales –que son casi todos los tiempos de la historia-, virtudes de aquellos de quienes la historia no registra los nombres, esas virtudes cotidianas que revelan lo mejor de nosotros.

Porque lo que el gobierno no sabe es que ninguna represión podrá ahogar a los discapacitados. Aunque su movilización haya sido derrotada por la inmoralidad del poder y por la cultura del leprosario, los discapacitados saben respirar aire limpio hasta con la cabeza hundida en cualquier mar de podredumbre. Ellos son los que verdaderamente no tienen nada que perder. No sólo porque aún si pierden el último retazo de vida estarán heredándonos la más grande lección moral.

Aún si hundidos en el fondo del fondo del naufragio de su movilización que es la de todos quedan diez parapléjicos bailando y diez ciegos mirándonos cara a cara y diez downs sonriéndonos, habrán honrado como nadie y como nunca nuestra historia de teas libertarias. Y gracias a los discapacitados sabremos que aún con la espalda del alma rota, hoy, gracias a ellos, somos más libres.

ELOGIO DE LOS CIUDADANOS: ENSAYOS PARA CELEBRAR LA REBELDÍA

#21Fdiadelademocracia

Porque ha comenzado la hora del fascismo.

Los derechos son para el MAS y los deberes para nosotros; los privilegios son para los gobernantes y la poquedad para nosotros; la arbitrariedad motiva sus acciones y el escrúpulo sustenta nuestra conducta; la mentira es de ellos y las verdades son nuestras. Por consiguiente, ellos son cada vez menos ciudadanos y nosotros cada vez más y mejores ciudadanos.

Porque continúa el tiempo del despotismo.

Ellos declaran públicamente que están por encima de la ley, pero el pueblo debe estar sometido a todos sus caprichos. Ellos pueden hacer uso y abuso de la fuerza, pero el pueblo no debe siquiera protestar. Ellos hacen de la tiranía una práctica diaria, pero el pueblo debe hincar la rodilla ante su corona. Por consiguiente, ellos usurpan el Estado de Derecho en beneficio propio y nosotros defendemos su legalidad y legitimidad.

Porque han profundizado la condición colonial.

Están convirtiendo el vivir bien en una burla a la mayor tradición comunitaria del bien común y la autodeterminación. Están convirtiendo el genocidio de lenguas y culturas en inevitable. Están convirtiendo al racismo y al racismo inverso en actitudes y valores deseables. Están convirtiendo a buena parte de la dirigencia indígena y a gran parte del mundo campesino en sirvientes del poder monárquico. Están convirtiendo los símbolos indígenas en rasgos folklóricos. Están convirtiendo los mitos de origen en falacias de destino. Por consiguiente, es imperioso desenmascarar la estafa discursiva y ética de un gobierno "indígena".

Porque identifican desarrollo con capitalismo extractivo.

La construcción de megaobras y la compra desenfrenada de baratijas, presentadas en nombre del interés general, procuran la extracción y apropiación de riqueza en beneficio de esa minoría que son ellos. La conservación estructural del empleo informal, presentado como estrategia de sobrevivencia, está haciendo de los pobres, mendigos de los bonos. Promueven el consumo chatarra en todos los sentidos como modelo de integración al mundo moderno. Por consiguiente, porque están profundizando los peores rasgos del capitalismo, es necesario revelar su carácter vendepatria.

Porque celebran el machismo.

No luchan contra el feminicidio. No luchan contra el patriarcado. No luchan contra las desigualdades por razón de género. No legalizan el aborto. Aplauden al más macho. Aplauden al abusivo. Aplauden al embarazador. Por consiguiente, habrá que referirse a ellos y ellas como lo que son: machos.

Porque atentan contra los derechos de la naturaleza.

Quieren energía nuclear. Quieren megarepresas. Quieren capitalismo transgénico, cocalero, maderero. No quieren ser guardabosques. No quieren ser guardanimales. No quieren ser vegetarianos. No quieren conservar la diversidad. Por consiguiente, son agentes del cambio climático y el antropoceno.

Porque han convertido la educación y salud en ignorancia y enfermedad.

Somos el país con peor calidad educativa de América Latina. Pero esconden esa información para sostener su estrategia de convertirnos en parásitos. Somos un país que no tiene un digno seguro universal de salud. Pero afirman que su presupuesto no alcanza. Por consiguiente, son un gobierno genocida.

Porque han destrozado las instituciones.

Los derechos fundamentales, nos dicen, no se pueden ejercer porque atentan contra sus intereses personales y partidarios. La Constitución, nos dicen, no ha sido concebida para limitar el poder del Estado sino para expandir sus privilegios monárquicos. Las libertades, nos dicen, sólo debieran servir para alabar al Supremo. Por consiguiente, hay que devolver a las instituciones su finalidad sustancial: preservar y asegurar la buena convivencia y el ejercicio de derechos y libertades.

Este gobierno ha optado por la ilegalidad y se ha convertido en un gobierno casi de facto. Este gobierno ha convertido al Estado en su propiedad privada. Este gobierno ha imposibilitado la representación y la fiscalización de los ciudadanos. Este gobierno ha secuestrado derechos y libertades.

Por tanto, los ciudadanos establecemos que:

No nos representa,

Atenta contra nuestros derechos,

Es un gobierno ilegítimo.

Por tanto, los ciudadanos decidimos:

Organizar una Asamblea Ciudadana para autorepresentarnos,

Organizar una Asamblea Ciudadana para preservar nuestros derechos y los derechos de la naturaleza,

Organizar una Asamblea Ciudadana para defender la libertad y la democracia.

#lapatriaestaenlascalles

La escuela, la niña y el tirano

Los 397 habitantes de Chapimayu fueron testigos de su propia ignominia. Y ninguno pudo responder a la altura mientras el canal oficial pedía aplausos a la niña que, dijeron, "con lágrimas en los ojos por ver a nuestro presidente" se había arrodillado.

Una niña, estudiante de una de las 37 escuelas que existen en el municipio de Monteagudo, Chuquisaca, se arrodilló el martes 21 de junio ante el presidente Evo Morales durante la inauguración

de una obra para pedirle la construcción de una escuela en su comunidad. “Mi escuelita querida, olvidada, la más viejita de todas, pero siempre será recordada. Con más de 50 años de vida, pero no perderemos la esperanza de que los sueños sí existen y que algún día nos la construirán”. De rodillas ante el mandatario, le dijo: “Señor presidente Evo Morales Ayma, te pido con mucha tristeza… reclamo mi escuelita”, y rompió en llanto.

El Presidente, intuyendo -después de tanto culto a sí mismo- que podría enfrentar un nuevo vendaval de humillaciones la tomó de la mano izquierda e intentó levantarla. Pero continuó sentado mientras a su derecha y a su izquierda sus acólitos aplaudían la humillación. Cuando la niña se puso de pie, entregó el proyecto de construcción de la escuela y aún con lágrimas abrazó a Morales.

Antes de que la niña empezara con esa penosa puesta en escena se oyó decir a una mujer mediante un altavoz: “Bienvenido señor Presidente a Monteagudo, la gente de Chapimayu te pide la construcción de un aula educativa”. Después de la humillación de la niña, el Presidente respondió: “Seguramente faltan atenciones pequeñas, medianas, como hace un momento pedían una escuela en Chapimayu. Seguramente faltan, pero también estamos con grandes inversiones, no sé cuantas unidades educativas hemos construido en Monteagudo, muchas vamos a seguir construyendo”. Pero no pudo consigo mismo y reiteró su acostumbrada tiranía: “Esperamos hermano alcalde terminar el estadio. Voy a venir a jugar. Si pierden, ni una obra más; si ganan, primero empezamos con la escuelita en Chapimayu”.

Una semana después la dirección distrital de educación anunció que sancionaría al director y a la profesora que armaron el espectáculo. Pero, obviamente, no mencionaron al canal gubernamental, al muy alegre gobernador, al repetido delito de utilizar niños en su campaña política, ni al tirano que, como tantísimas veces, hace ostentación de un dinero que no es suyo. Claro, el daño, además reiterado, ya estaba hecho. Y el culto a la personalidad expandía una vez más su idolatría en el canal público de televisión.

Un tirano es aquel que cree que encarna la verdad. Y que, por ese dogma de fe otorgado ‘teológicamente’ a sí mismo, se asigna el derecho de demandar que lo adoren. La escuela y la niña lo saben y obran en consecuencia. No en vano nuestro penoso tirano lo exigió hace bastante tiempo: “Pedí a la ministra de comunicación que haga un librito de todas las poesías que hemos escuchado, algunas son composición de los mismos estudiantes, felicito esa iniciativa”. No en vano, con un gesto, hizo que le amarraron los huatos. No en vano, porque todos sus acólitos así se lo hacen saber y, sobre todo, se lo hacen sentir: él, Evo Morales, es infalible.

Todos los tiranos son tiranos. Abusan del poder; construyen las condiciones para reproducirlo por encima de la ley; demandan el culto a su persona; hacen saber que son infalibles. Pero no todos los tiranos son iguales. La diferencia no tiene que ver sobre todo con cuestiones de carácter o con su extracción social o con el uso del populismo. La diferencia tiene que ver con el cariño o con el respeto. Hay tiranos a los que el pueblo, por encima de su humillación, quiere porque siente su paternalismo. Hay tiranos a los que el pueblo respeta porque, por encima de su vergüenza, los teme.

Parece una contradicción que a un tirano se lo quiera o se lo respete, pero es algo que suele suceder al principio de la tiranía porque el tirano tuvo la capacidad de responder alguna íntima demanda popular largamente ignorada. Sucede, sobre todo, cuando el tirano se hace querer apelando a la mítica figura del padre. Es el caso de Evo Morales. Se ha construido como padre. Será derrotado porque fue un mal padre.

Para esa niña el futuro que deseaba promesa, se reveló como amenaza. Quizá por eso al verla tan de cerca encarnada en el tirano su puso a llorar. De terror, abrazada a su terror.

Nosotros, los conspiradores

Los conspiradores debieran ser una orden secreta de ciudadanos maquiavélicos manipulando planes para destrozar al gobierno del pueblo más pueblo. Pero como nuestro gobierno es tan sagaz y sus servidores públicos tan extraordinariamente eficientes descubriendo inclusive las conspiraciones mejor escondidas, Bolivia es el primer país del mundo en el que todos los conspiradores son personajes públicamente conocidos. Somos subcampeones en corrupción, pero campeones en la develación de las máscaras.

Estos inútiles conspiradores han embarazado a Gabriela Zapata y lograron convencer al presidente de que el hijo era suyo. Recién años después el presidente se dio cuenta que el niño nunca existió. Pero algunos Ministros –los más astutos- publicaron la historia de esa extraordinaria saga detectivesca y seguramente aspirarán al premio a la mejor tarea represiva del mundo.

Los conspiradores asesinos lograron que seis ciudadanos alteños y cuatro mineros se suiciden reconociendo su culpa subversiva. No los mataron los militantes azules movilizados ni los policías, en ambos casos respondiendo a instrucciones de las autoridades. Es notable la enorme capacidad que tuvieron los conspiradores para convencer hasta el límite de la autodestrucción a esos diez bolivianos. Pero nuestros Ministros los condenaron a la hoguera demostrando que los asesinos fueron los conspiradores.

Los conspiradores lograron convertir la férrea personalidad vicepresidencial en una débil esquizofrenia. Hoy soy licenciado, mañana no. Hoy soy un preocupado profeta que anuncia que el sol se ocultará, ayer fui un comandante guerrillero convencido portador de la iluminación. Pero nuestro excelso vice se ha levantado inmediatamente del polvo de la estafa académica y sigue siendo el más lúcido intelectual del socialismo del siglo XXI y más allá.

Los conspiradores lograron transformar la más importante inversión para el fortalecimiento de nuestras gloriosas fuerzas armadas –puestos militares invisibles para el enemigo, motores de avión de ultimísima generación que sólo los bolivianos tenemos- en 33 camiones contrabandistas hace años y en modestos recursos extra para nuestros tan espartanos generales hoy. Pero eso no fue nada; Ministros y generales ya les han quitado la máscara amarrahuatos con la que se escondían.

Los conspiradores lograron introducir cien millones de dólares en los bolsillos de la incorruptibilidad absoluta, en la autoridad moral de nuestros más preclaros, transparentes, pobrísimos, históricos dirigentes originario campesinos. Precisamente esos dirigentes que habían demostrado la obtención de la soberanía alimentaria y la conversión de todos sus cultivos en la más avanzada agricultura orgánica. Pero ahora ya se conoce la verdad. Eran billetes de Alasitas que los dirigentes simulaban recibir para demostrar la mala fe de los conspiradores vendepatrias.

Los conspiradores han fabricado millones de votos y han convencido a cuatro gatos ciudadanos a que voten por el NO a la reelección. Como viven engañándose a sí mismos, los conspiradores creen que el Presidente ha reconocido su derrota. Eso es imposible. El Presidente ha hecho creer al país y al mundo que ha reconocido su derrota. Pero no. Como los conspiradores son mentirosos, nuestro magnánimo Presidente ha revelado esa mentira y su presentará a su segura reelección.

Los conspiradores son tan extraordinariamente perversos que han llevado a volar en alfombras mágicas a nuestro austero Ministro de Economía. Han convencido a las autoridades de YPFB de no vender gas a la Argentina neoliberal. Han hecho producir coca a los chapareños para que la conviertan en cocaína. Han dotado de una legión de sombreros a la Ministra de Comunicación. Pero la sagacidad de nuestros Ministros, la lucidez de nuestro vicepresidente, la palabra faro, luz y guía de nuestro presidente, los han descubierto. Los conspiradores nunca son sus propios errores, ni sus delitos, ni su despotismo, ni sus mercenarios, ni sus comisarios, ni sus traficantes. Los conspiradores siempre son los imperialistas. Y, claro, nosotros. Nosotros el pueblo.

El presidente de las cenizas

Marco Antonio Gandarillas lo dijo con precisión: Evo, el presidente de las cenizas. El que, encarnado en sus cómplices, quiere quemar Bolivia.

El que quemó 5,3 millones de hectáreas. El que pretende decretar la perpetuidad de la tragedia climática. Ofrendó -qué ofensa a palabra tan sagrada- el bosque seco chiquitano a los dioses del progreso y del consumo. A sus acólitos ganaderos y soyeros y cocaleros.

El que, al modo Melgarejo, intenta entregar los parques nacionales y las reservas naturales a la voracidad colonial de sus acólitos cocaleros y sus cómplices depredadores. El TIPNIS le dijo no y los reprimió en Chaparina. Tariquía resiste, el Madidi resiste, pero el neoMelgarejo agrede, embiste, atraca, asalta.

El que quemó la alcaldía de El Alto. Y la vida de seis bolivianos. Por venganza, por resenti-

miento, por mezquindad. Porque una mujer lo desafió y lo derrotó. Y él, el más macho, no pudo tragarse su vanidad y agachar la cabeza.

El que quemó el gas. El gas que consumimos está subsidiado en un 50%. El gas que producimos es cada vez menor en cantidad y mayor en precio. Y falta relativamente poco para que todo el gas que producimos debamos destinarlo al consumo interno. El gas que se hace gas. Quemándose en las veleidades del museo en un pueblo destinado a guardar la memoria olvidada de aquel que quiso ser el supremo y apenas fue una confusión en la historia de las pequeñas cosas diminutas, minúsculas, irrisorias.

El que quemó la soberanía alimentaria. Ahora importamos 25.000 tn de papa, 12.000 tn de tomate, 5.000 tn de tomate, 53.000 tn de fruta. Importamos un tercio de lo que comemos. Pero él no sabe nada de eso, claro, porque no come, porque se alimenta de la vanidad ostentosa de la pompa, de la fatuidad, de la gloria vana. De las flatulencias de su espejo.

El que quemó la coca al convertirla en cocaína. El enviado del dios de la blanca para enviciar a los débiles, banales, triviales, insustanciales adoradores del proveedor del vacío.

El que quemó lo poco de honestidad que alguna vez habitó esa voluntad de poder. El que convirtió los raudales de moneda en raudales de ambición y codicia y avidez y apetencia obesa convirtiéndose en el gobierno más corrupto de la historia de este nuestro país que jamás mereció semejante cacareo de idolatrías de crecimiento falaz.

El que quemó lo poco de economía formal que estábamos construyendo con más empeño que talento. Éramos pobres pero altivos. Tupaj Katari, Pedro Domingo Murillo, Marcelo Quiroga Santa Cruz, lo prueban. Ahora él, el presidente que se vanagloria de un país de trabajadores informales forzados al contrabando, al comercio, al alijo, al fraude, es sólo alguien que cree que porque vuela de su helipuerto a su cancha de pasto sintético lleva consigo el sudor de nuestra frente que sobrevive contra viento y marea. No lo hace. No nos representa. Es apenas un forúnculo, una pústula, un absceso, en nuestras madrugadas de mañaneras del trabajo.

El que quemó la voluntad democrática. Ignoró un referendum convocado por él mismo seguro de merecer la adoración, veneración, fervor, éxtasis de nosotros, sus fieles. Dios con pies de barro; deidad de la farsa; divinidad de la superchería. El tercio que todavía lo vota habita la ceguera urgido por el memorial del desastre y la tragedia del trauma. Política, perdónalos, porque no saben lo que hacen.

El presidente de las cenizas quiere hacer de sus tripas corazón de todos. Pero esas tripas son vísceras de la inmundicia. Esas tripas son una horda de saqueadores de ese mar de podredumbre en que han convertido al Estado y en el que necesitan hundir al país para convertirnos a todos en cómplices del latrocinio.

Pero todos vivimos cada día la movilización de la democracia como el lugar de una victoria imposible. Esta batalla antigua y de siempre nos revela que quienes la luchan lo hacen para sostener las virtudes elementales del ser humano. Amar, aprender, dialogar. Virtudes menores en todas las épocas imperiales –que son casi todos los tiempos de la historia-, virtudes de aquellos de quienes la historia no registra los nombres, esas virtudes cotidianas que revelan lo mejor de nosotros. Porque somos el fuego que renace. La tea encendida. Morir antes que esclavos vivir. Siempre de pie, nunca de rodillas. O mejor; resolana debajo la piel, resolana de la vida diaria.

Memoria de la tea encendida

¿Por qué hoy, ante de una nueva encrucijada, la obsesión por la memoria invade nuevamente nuestros ojos? ¿Los ojos de nosotros, los viejos, los que luchamos contra las dictaduras y construimos esta tan precaria democracia? ¿Esos ojos nuestros que han aprendido a mirar lejos; lejos hacia atrás y lejos hacia adelante? ¿Ojos que no solamente miran sino que también escuchan el ruido de fondo de tantas derrotas y tan pocas victorias; aquel sonido musical de la historia; ese crepitar de las brasas de la tea encendida?

Nuestros padres parieron una revolución pero, al día siguiente, la crucificaron. Y nosotros, hijos de ese acto fallido, padecimos el trauma de esa deserción como el instante glorioso mutado a resignación. Por eso pudimos explicarnos las dictaduras como un acto pasajero pero, al mismo tiempo, como resultado de la renuncia de nuestros padres al sueño. Comprendimos su pena ante el espejo; compartimos su frustración y su vergüenza. Y nos prometimos a nosotros mismos, en la más honda de nuestras entrañas, que no íbamos a renunciar al sueño.

Las dictaduras lo supieron inmediatamente. Y procedieron, también, inmediatamente. Golpe tras golpe nos golpearon hasta que nuestra piel romántica supo transformarse en cuero democrático. Por eso las dictaduras fueron una experiencia abrumadora, intensa, y cortísima aunque nos pareciera que había durado toda una interminable vida. Hasta que en 1982 fue sencillo. La violencia, la pura violencia, tuvo que saber que era solo un impulso trasnochado. Y nosotros, la generación de la democracia, comprendimos que la política era esa imposible combinación entre la fuerza, los intereses y los sueños. Comprendimos que era una palabra sagrada pero, simultáneamente, un acto profano. Por eso, quizá no solamente por eso pero también por eso, confiamos en que la gota democrática horadaría la piedra autoritaria. Pero no sucedió.

La tiranía resulta siempre de una voluntad colectiva, una voluntad que nace de un trauma. Lleva tiempo asumirlo, por eso cuando nos dimos cuenta de que la lenta gota democrática no se convertía en un río de libertades y derechos, estábamos atrapados en una tiranía. (Que, encima, usurpaba el nombre del socialismo, el nombre que había reunido -lo sigo creyendo- lo mejor de la ética democrática). La tiranía que nos repite, cada uno de los días de estos catorce años, que es la dueña de los que fueron nuestros sueños.

Por eso la tiranía es tan potente, por eso todavía representa a tanta gente, por eso tantos viejos y tantos jóvenes siguen confiando en que esa tiranía es apenas el exceso de la libertad que está llegando. Por eso la tiranía nos susurra y nos grita que no es tiranía, que es la fe que construyó el 52, el compromiso que hizo posible el 82. Por eso, precisamente el mundo cholo y la tradición campesina, por eso alguna gente del mundo medio, aquellos que celebraron la nación y la democracia bailándolas con el Gran Poder o en la Fiesta Grande, se resisten a aceptar que el padre de esa fe y de ese compromiso es un feminicida que cada día asesina a nuestras madres libertarias. Por eso el MAS es nuestro enemigo más íntimo, nuestro trauma más hondo. Por eso debemos expulsarlo de nuestras pesadillas.

Para volver a dormir confiando en que vamos a despertar creyendo en nosotros mismos, en las dos generaciones que soñaron nación y democracia y en la que hoy está rompecabezando libertades. Porque este es el momento de reunir lo mejor de nuestra historia, aún si la fuerza de nosotros los viejos a veces no responda a la inmensidad de la tarea, aún si los ojos de nuestros hijos persistan en mirarse a sí mismos y no a la república, aún si nuestros nietos sigan caminando a tropezones. Hoy, a un mes de la encrucijada, necesitamos creer que volveremos a encender la tea.

El déspota arrodillado

El delirio de un déspota es gobernar sobre un pueblo arrodillado. Ese pueblo puede ser todo un pueblo y entonces el déspota adquiere la dimensión mítica de tirano. O ese pueblo puede ser, apenas, un grupo cautivo al que el déspota llama 'mi gente' o 'mi base'. Pero sea ese pueblo o ese pueblito el que sea, el delirio del déspota es el mismo: contemplarlo arrodillado por obra y gracia de su propia resignación.

De acá, entonces, la paradoja. Todo déspota gobierna a partir de una promesa de liberación; promete al pueblo, a su pueblo, liberarlo de alguna sumisión fundamental. Las cadenas obreras, el pongueaje campesino, la violencia patriarcal, el pecado original, el fetichismo consumista. Mientras mejor definida esté la sumisión, más sólida es la promesa y más fuerte el despotismo. Y, por consiguiente, la promesa de liberación siempre se posterga hasta convertirse en cualquier tipo de paraíso después de la muerte para que el déspota siga siendo déspota durante toda la vida.

Pero hay déspotas que quieren ser tiranos. Aquellos que pretenden la inmortalidad, el despotismo perpetuo, la reelección permanente. Aquellos que se creen mesías y demandan la fe en su infalibilidad. Aquellos que exigen el culto a su imagen y la erección de museos en vida porque intuyen que a su muerte no tendrán sino un par de buitres sobrevolando sus deshechos.

En esto andamos. Nuestro déspota particular ha comenzado a delirar. Y bastantes de sus esclavos lo alientan. Pero otros, bastantes también, le hacen creer que ya ha alcanzado la mítica dimensión de tirano para seguir chupándole la sangre de sus promesas. Sin embargo, esas promesas ya no tienen, o están a punto de no tener, alimento para esos vampiros. Y entonces llegará el momento de la verdad.

Los ciudadanos seremos testigos, una vez más en nuestra historia, de cómo los vampiros que convirtieron al déspota en tirano le chupan hasta la última gota de su sangre. Y cuando a ninguna promesa de su evangelio momificado le sobre algo de discurso, con la última palabra perdida en el desierto, el déspota recordará que alguna vez fue pueblo. Pero será tarde. Tendrá que perderse arrodillado ante sus propios pies de barro. Sus vampiros lo habrán abandonado y estarán encontrando otro déspota del cual alimentarse. (Porque eso sí, los déspotas no faltan, renacen de las cenizas de la cucaracha de la noche anterior).

Los ciudadanos, entonces, tendremos otro instante para recuperar la esperanza y reinventarnos como pueblo que no necesita de ningún paraíso. Aunque como tantas veces antes, seguramente no querremos perder la cómoda costumbre de vivir arrodillados. Contemplaremos el aleteo de los buitres alejándose del último cadáver, nos miraremos desamparados, y buscaremos entre nosotros al nuevo déspota. Seguramente será así. Aunque quién sabe. Los milagros suceden. Muy rara vez. Pero suceden.

Resolana para un hombre cobarde

Todos sabemos que has huido. Incluso los pocos que persistían enamorados. Incluso mi viejita que lloró con una primera lágrima desgarrada, una segunda triste, una tercera traicionada. Esta, la tercera, es la que más duele. Porque aún los pocos que sabíamos que jamás habrías podido encarnar a la hija predilecta -los que, sin embargo, como el Filipo, quisimos creer que era posible sabiendo que no era necesario-, cerrábamos los ojos, mirábamos a un lado, contemplábamos cómo la chompa a rayas le daba la mano al rey de España fuera de todo protocolo. Difícil no hacerlo si finalmente éramos iguales siendo nosotros mismos.

Tus grillos -esos que son, apenas, insectos bulliciosos que se han deseado profetas del éxodo a la tierra prometida de las monarquías perdidas, también huidos bajo tus polleras- te han estafado. Nadie odiaba al indio. Ni nadie te amó -¿es acaso posible amar a quien se hace amarrar los calzados?-, pero fueron muchos los enamorados. Por eso, cuando insistes en que racistizamos al indio presidente estás apenas confesando -en tu único momento de lucidez emocional- que cada mañana que amaneces te miras al espejo porque no tienes ojos para nadie más que tu propia cara conocida. Nunca, pero nunca, miraste a mi viejita -que es tantas- que estos días te ha llorado con tres lágrimas.

¿Será el delirio contigo mismo otra explicación de tu huida? Tus estafadores estridulantes te convencieron de que eras el héroe de Vietnam y el abanderado de la Pachamama, mientras el socialismo del siglo XXI y el vivir bien servían para enmascarar el tráfico de cocaína desde Chimoré y el tráfico de oro desde la serranía San Simón y el tráfico de tierras en la Chiquitania. Mientras tú y tu espejo, sucio del cerco contra mi propia viejita que te lloraba -traidor, ojalá te pudras en el noveno círculo del infierno-, tomabas vodka con naranja amenazando, impotente, a tus espectros en la entrevista con Gerardo Lissardy. Mientras tú, obsesionado con tu espejo, ordenabas a Faustino Yucra cercar a mi viejita que reunía en su primera lágrima la perdida esperanza de un mundo que no supo volver a encender la tea porque tú negociabas tu presunta indianidad con nuestro sudor.

¿Será el soborno del cordero -lo cuentas sin vergüenza, desalmado, ojalá te devores para siempre en el noveno círculo del infierno- la razón de tu huida? El amauta narcotraficante que te coronó sabía, como tú, que para ser emperador isleño tendrías que asaltar el cuartel Moncada para resultar absuelto por la historia. Pero lo único que asaltaste fueron las arcas del Estado para llenar tu zoológico de elefantes azules que jugaran futbol mientras tú volabas a los mundiales. Y sobornabas a diestra y siniestra, al capital financiero y a los movimientos sociales. Mientras mi viejita, en su segunda lágrima, entristecida porque nunca serías Maradona con barba, miraba de muy lejos el museo de tu extinción.

¿O serás simplemente tú, Evo, el presidente de las cenizas, el huido, el después de mí el abismo? ¿El que pretendió decretar la perpetuidad de la tragedia climática destruyendo el bosque chiquitano? ¿El que, al modo Melgarejo, entregó los parques nacionales y las reservas naturales a la voracidad colonial de sus acólitos cocaleros y sus cómplices empresarios depredadores desde aquí hasta la China? ¿El que quemó la alcaldía de El Alto? ¿El del TIPNIS, el del Hotel Las Américas, el de Porvenir, el de los esposos Andrade? ¿Por venganza, por resentimiento,

por mezquindad, por cobardía? ¿Porque una mujer material, concreta, y otra, y otra, y todas reunidas en la matria, te desafiaron y te derrotaron en la más extraordinaria resistencia ciudadana desde la Coronilla? ¿Y tú, el más macho, no pudo tragarse su vanidad y agachar la cabeza y pedir perdón y atado a tus caballos te descuartizaras como Tupaj Katari porque sólo así la tercera lágrima de mi viejita te podría perdonar y entonces todos juntos, al son del Taki Oncoy, hubiésemos bailado en las tierras del cielo?

Ojalá, tú, cobarde, traidor, desertor de la vida, te quedes congelado en el noveno círculo del infierno. No mereces la resolana que mi viejita te canta desde mi más honda memoria.

PD Escuchen, por favor, esta canción. https://www.youtube.com/watch?v=Szk70Hy4oIg

La democracia que respiramos

La democracia es como el aire. Sólo la apreciamos cuando nos falta. A veces ni siquiera. Quizá porque para algunos inclusive el aire encarcelado es bueno; total, si de respirar se trata….. Para otros, en cambio, el único aire que vale es el salvaje, el aire del bosque o el de la calle abierta o el de las estrellas. Sólo respiras si el aire te ahoga, te inunda, si ese aire es aire universal. Yo prefiero el modesto aire democrático de tu cocina con olor a cilantro, o el aire discreto de la paciencia. Pero es que el aire no es aire, es sobre todo aromas. Como la democracia no es únicamente votar; es elegir, decidir, debatir, vivir alegrando los días y padeciendo las miserias.

Cierto que a veces, demasiadas veces en este nuestro rincón del mundo, nuestro aire democrático ha sido brutal. Tan pocas veces lo hemos vivido como aroma. Tan muchas, en cambio, como el aire derrotado que te asfixia o el otro, el que te sofoca. Al aire lo conocemos como vivimos la democracia, excesivamente. Ya es hora de respirarlo, de amansarlo, de cautivarlo.

Nuestra democracia, entonces, tiene que ser como el aire aromado. ¿Serán diez sus más básicos matices como diez parecen ser los olores elementales? ¿Es nuestro aroma democrático más cercano al olor podrido o al rancio o al quemado; o en el otro extremo nuestro aroma será floral o frutal; o esos otros aromas más complejos describirán mejor cómo nos olemos los ciudadanos y cómo olemos al Estado: el leñoso, el resinoso, el de especias? Por eso, la metáfora de los olores y su enorme complejidad es más próxima a las sensaciones de la convivencia política contemporánea. Nos permite explicar los límites de la representación y las posibilidades de la participación, hace posible entender que los mecanismos de control del poder son importantes pero más importante es la expansión de derechos y libertades. Y, sobre todo, nos muestra que la democracia es la existencia pública que excede las fronteras del Estado y, por tanto, que la política es vida diaria.

El siglo XXI ha hecho posible que apreciemos el valor de la democracia por encima de las ideologías. La caída del muro de Berlín y las primaveras árabes –a pesar de sus fracasos- así lo prueban. Cierto modelo que mide la democracia nos clasifica como régimen híbrido, apenas encima del autoritario. Otro de los modelos contemporáneos, más complejo, nos dice que somos apenas democráticos. Parece que el régimen boliviano que todavía padecemos camina orondo por el autoritarismo, más cercano a los fundamentalismos que a la duda, a la pregunta, a la participación ciudadana. Creo, sin embargo, que nuestra convivencia todavía no es medida. Creo que lo que nos salva del vampiro estatal de hoy es cierta tradición convertida en identidad: cuna de libertad, tumba de tiranos. Puesto de otra manera: la democracia boliviana radica hoy en la ciudadanía, no en el Estado.

Hay muchas virtudes en la protesta ciudadana. Pero debe reconocerse que la rebeldía se disuelve si no encuentra un cauce para intervenir en las decisiones. Corremos el peligro de que la raíz ciudadana de nuestra democracia se degrade al narcisismo creyendo que estamos inventando el agua tibia. Que caiga en el delirio de creer que todo lo que surge de una asamblea popular o un cabildo es capaz de convertir la indignación en reinvención del país. Esa falta de modestia y, en el otro extremo, esa falta de lucidez son una coartada para que los poderes de la fuerza y la moneda y los tráficos –la suciedad de todos los tráficos- asalten la democracia. Ellos son el enemigo, la política no. Por eso nuestra larga tradición libertaria ha creado una opción política combinándola con nuestra potencia ética. Hemos vuelto a confiar en nosotros mismos, en nuestra comunidad de valores, de certezas, de horizontes. En nuestra comunidad ciudadana.

La generación que luchó contra las dictaduras militares tuvo la fuerza suficiente para construir la democracia del agua tibia. Esa que cruzaba 'ríos de sangre'. Esa que nos condujo, irremediablemente, a la agenda de los fundamentalismos porque la tumba de tiranos no fue capaz de concebir la cuna de libertades y por eso los tiranos han renacido. Hoy hemos aprendido la lección. Por esto, las últimas palabras de Marcelo Quiroga Santa Cruz iluminan el camino: "Mucho más temible que ese enemigo que está buscando la manera de anularnos aún físicamente es una conciencia culpable. Y no podríamos soportarnos a nosotros mismos si no cumpliéramos nuestro deber".

Hoy, además, sabemos que ese deber no es sólo moral, es también un deber de seducción. El enemigo no es sólo el tirano; el enemigo es también nuestra tan limitada experiencia democrática. Por tanto, aún si tendremos que respirar democracia a pulmón lleno, también deberemos apreciar sus aromas, sus complejidades, sus contradicciones. Democratizar el Estado, claro. Pero, sobre todo, democratizarnos, ciudadanizarnos, dejarnos seducir por las libertades y los derechos de la democracia. Porque el deber, ahora, es construir un partido de ciudadanos, un gobierno de ciudadanos y un país de ciudadanos.

La promesa

La responsabilidad política fundamental de los primeros cinco años del Gobierno Ciudadano –porque sucederá, definitivamente sucederá- es, sin duda alguna, la construcción del centro. Del valor, de la idea, de la acción, de aquello que nunca hemos conocido: el punto de equilibrio. Porque como siempre fuimos un país imposible, siempre hemos vivido al borde del abismo. Hemos convertido esa inevitabilidad en virtud y esa desgracia en epopeya. Pero después de haber padecido toda esa gama de gestos épicos que desafiaban orgullosamente las tragedias cotidianas y los dramas estratégicos de cada una de las visiones de país que fue capaz de incorporarse en nuestra entraña, hoy estamos peor que ayer.

Esa última afirmación parece absurda. ¿Acaso ese siglo que comienza con 1899, 1952, 1982, y termina con 2005, podría ser calificado como una ceremonia que se solaza en la repetición? Efectivamente así es. Todos esos momentos críticos de nuestra vida política eran, en última instancia, lo mismo; todos tenían una vocación hegemónica; todos querían apoderarse del alma ciudadana. A momentos les concedimos nuestra mano; cómo no hacerlo si nos conquistaban por el costado de la uniformidad enmascarada de igualdad cuando padecíamos tanta injusticia. Hoy, sin embargo, sabemos que esas epopeyas no nos hicieron buenos. Apenas, eso sí, nos hicieron heroicos en nuestros mejores momentos, o autoritarios en los peores. Pero vivíamos al borde del pan y moríamos boqueando que nuestros hijos no nos repitan.

Necesitamos un poco de alegría cotidiana. Ya no un gran poder paceño o un carnaval cruceño que apenas nos convoquen a una alegría de comunidad una semana al año. Necesitamos algo de sonrisa cada mañana. Ya no revoluciones que nos acongojen. Necesitamos esa sonrisa en el abrazo que cada noche nos acune para que no nos invadan las pesadillas liberadoras de los traumas ni las apariencias magníficas que nos maquillan de curvas plásticas.

Esa confianza en el otro, cada madrugada y cada puesta de sol, es el centro.

Ese piso republicano que se llama declaración universal de los derechos humanos con la cual nos demos la mano confiando en que nos sostendrá sin el golpe de la venganza, sin la vergüenza del racismo, sin la desgracia de la explotación, sin la impunidad del narcotráfico. Ese techo nacional que se llama interculturalidad, por la cual queramos vernos y escucharnos con alegría, porque cobijará y traducirá nuestras diferencias sin condenarlas, porque recuperará nuestra diversidad sin encanallarla. Esa casa del desarrollo humano y del índice de la felicidad cada día ciertamente mejor –más humana, más ecológica, más participativa, más transparente- en la que podremos vivir con la certeza de la noche tibia y de que al día siguiente habrá pan y habrá sueños realizables.

El centro no es la nación uniforme que nos somete a algún designio autoritario enmascarado de igualdad según unos o de consumo según otros. El centro es el archipiélago de diferencias que se articulan. El centro es un conjunto de puentes de gritos y abrazos. El centro es el equilibrio de derechos republicanos con deberes nacionales. El centro es el diálogo de la diversidad que se desarrolla, que se respeta, que se ilumina. El centro es el predominio de la sociedad sobre el Estado. Porque nosotros, los

ciudadanos, la gente de carne y hueso, la necesidad de pan y el sueño de los hijos, somos el centro. Por eso nosotros debemos inventar un mundo a nuestra medida: tribus con normas. Ni un Estado que nos aplaste; ni un padre social que nos avasalle.

Claro que sé que es remar contra la corriente; oler a tufillo anarquista o a complejo de bárbaro en época de autoritarismos y delirios consumistas. O, como decía mi abuela cuando pretendía expresar su impotencia, 'más peor aún': querer bailar cuando el gobierno vuelve a convocar al látigo de la tiranía.

Hoy, sin embargo, está siendo posible; dos son las promesas: Gobierno Ciudadano, Partido Ciudadano. Si no se quiere lo imposible, no se quiere. A seguir luchando por un país justo. A seguir construyendo un país libre. Pero sobre todo, a seguir trabajando por un país hermoso. Esta es la promesa.

TESTIMONIOS EPISTOLARES: CARTAS DESDE LA IGNOMINIA PARA RESTAURAR LA HONRA

Carta a mi gente: un pueblo cara conocida

Demasiados parecen creer, o directamente creen, que la causa de esta lepra que nos impide tocarnos, que nos carcome esa solidaridad que formaba parte de nuestra sangre, es el cinismo del poder. Ahora somos un pueblo de leprosos que no se toca para no contaminarse, que no se toca para que el poder no nos descubra solidarios. Con los discapacitados, con el TIPNIS, con los perseguidos, con los periodistas independientes, con los que denuncian, con los que se atreven a protestar, con los que votan NO y lo dicen.

Por supuesto que este poder se ha vuelto cínico. Era abusivo desde siempre, desde el 2005, y antes. Se inventó que la coca es sagrada. Que Evo era el último *Inka reloaded*. Que Álvaro era el profeta del leninismo siglo XXI. Ahora que ya no hay manera de disimular que toda la coca del Chapare y parte de la coca yungueña son para el narcotráfico, la coca ya no es sagrada, pero no importa, la coca, los cocaleros y su secretario ejecutivo perpetuo son los cínicos de la coca. Ahora que Álvaro se revela un calculador y no un matemático, que no sabía de demasiados contratos ni del título que nunca tuvo pero ostentaba, el vicepresidente es el cínico del sol que no saldrá, pero sale. Ahora que todos los ministros se dedican a hacer cirugía plástica a las maniobras arrugadas del supremo y que todos sus diputados se encargan de encubrir los tráficos millonarios, y que todos sus senadores juran que sus mentiras y sus corruptelas y sus abusos son anécdotas, ministros y representantes son los cínicos falderos.

Ahora que el Fondo Indígena es el fondo de los nuevos ricos, los indígenas y los campesinos se callan. Ahora que asesinan en El Alto, los movimientos sociales de El Alto, dizque de pie nunca de rodillas, se callan. Ahora que ciertas empresas públicas quiebran y el Estado las maquilla o bota a 800 trabajadores, la COB se calla. Ahora que nos envenenarán con los desechos radioactivos, los transgénicos y las represas, los académicos se callan. Los movimientos sociales, los que eran la reserva moral de la nación, y la academia, la voz de los pocos que en este país conocen nuestro infortunio, se callan.

El poder en Bolivia tiene ahora, como estrategia de reproducción, al cinismo. Pero eso es posible porque gran parte del pueblo se ha convertido en cómplice de ese cinismo. Ni siquiera el espejo de nuestra historia, que lo refleja leproso y cobarde, es capaz de obligarlo a recuperar la memoria de su rebeldía. Aquellos que hasta ahora eran los peores de todos, aquellos que nos dijeron que andáramos con el testamento bajo el brazo, supieron inmediatamente que estábamos dispuestos a caminar con el testamento bajo el brazo porque no nos iban a prohibir caminar. Hoy, estos, que son definitivamente peores que aquellos, nos dicen que no nos han estafado, que no nos han robado, que no nos han agredido, que no nos han asesinado, que no nos envenenan nuclearmente. Y casi todo el pueblo, aunque a escondidas vote NO, agacha la cabeza y les amarra públicamente los huatos. Por eso este poder se sostiene. Porque la mayoría del pueblo admite ser llamado "cara conocida". Y no se cabrea.

No formo parte de los que creen que es sobre todo el abuso de poder el que nos ha vuelto cobardes, mudos, caras conocidas, amarrahuatos. Por supuesto que este poder canalla ha hecho todo para que nos resignemos, para que hagamos de la impotencia nuestra nueva vocación nacional. Pero la causa de esa mutación de rebeldes a cómplices no es solo el abuso de poder; este gobierno canalla es apenas el motivo, no la causa profunda. La causa es que habíamos sido fáciles de comprar, que ha-

bíamos sido baratos. Que nos enorgullecemos con el auto *transformer* nuevo, con la basura de contrabando que llega a nuestra antena parabólica, con las telas acrílicas de colores en cuanta entrada carnavalera podemos lucir, con la hija bachiller que no sabe leer, pero bachiller. Nos enorgullecemos ostentando que hemos sido estafados y ahora exhibimos nuestras piedritas de colores con que han comprado nuestra epopeya que hemos convertido en baratija. Éramos un pueblo rebelde y ya no lo somos. Ahora somos un pueblo de cómplices. Y de consumidores de piedritas de colores.

Excepto unos cuantos indígenas del TIPNIS. Excepto unos cuantos discapacitados. Excepto unos muy pocos periodistas. Excepto unos muy pocos intelectuales. Excepto casi ningún político. Excepto un par de anarquistas. Y algunos miles de ciudadanos comunes que todavía conservan el fuego de la tea que dejó encendida la indomable rebeldía de nuestra historia.

Carta de la caravana de los discapacitados a nuestros hermanos bolivianos

La mayor lección de la caravana es su victoria moral. Pero la otra lección, quizá políticamente la más importante, es la vigencia del gobierno. ¿Cómo es posible que un gobierno desalmado mantenga todavía un alto grado de legitimidad? ¿Por qué este pueblo que alguna vez fue tumba de tiranos se ha convertido en un pueblo cara conocida y agacha la cabeza ante la soberbia gubernamental? ¿Qué necesitamos para transformar los 21F en conciencia ciudadana? Hoy, que es más tarde que ayer, los discapacitados nos recuerdan, un año después, esta impotencia compartida, esta discapacidad política. Queridos hermanos, vuelvan. Queridos maestros, los escuchamos. Parece que todavía no hemos aprendido lo que ustedes nos enseñaron.

Siempre supimos que éramos invisibles. Estábamos acostumbrados a que nuestras familias nos escondan y a que nuestros vecinos nos desprecien. Nosotros mismos creíamos que, por alguna razón desconocida, merecíamos esa condena. Incluso los que no nacimos discapacitados, nos convertíamos en invisibles de la noche a la mañana. Así sobrevivimos, ocultos hasta de nosotros mismos.

Pero cuando un indígena, medio parecido a nosotros porque era medio invisible, se convirtió en presidente, nos miramos y creímos que íbamos a tener el derecho a ser mirados, el derecho a ser iguales. Desde entonces comenzamos a luchar nuestra propia lucha. Porque eso sí sabíamos. Éramos los últimos invisibles. Dependía de nosotros que nos miren. Dependía de nosotros ser iguales. Dependía de nosotros conquistar las mismas oportunidades. Nadie nos iba a regalar una mirada. Nadie nos iba a regalar el derecho a ser iguales. Dependía de nosotros.

Lo que no nos imaginamos, ni en la peor de nuestras pesadillas, y conste que estamos acostumbrados a las pesadillas, es que este Gobierno no quiera mirarnos, que el Gobierno se esconda de nosotros, que el Gobierno se encarcele en su poder. Y lo que tampoco nos imaginamos, ni en el mejor de nuestros sueños, es que la gente común nos mire, que los vecinos nos ayuden, que los jóvenes nos quieran. Porque como nosotros creíamos que un gobierno que sabía lo que era ser invisible nos iba a comprender, esperábamos esa ayuda. Y como nosotros estábamos acostumbrados a que hasta nuestra familia nos esconda, no pensamos que la gente iba a venir, nos venga a hablar, nos mire, nos quiera.

Estábamos equivocados. Nuestra lucha no era sobre todo por una renta del Gobierno, nuestra lucha es por el derecho a ser iguales. Ahora ya sabemos que el poder vuelve ciegos y parapléjicos y retardados; ya sabemos que el poder te convierte en discapacitado. Ahora también sabemos que nuestra lucha transforma la discapacidad en una capacidad diferente. Hay tantas cosas que solo nosotros valoramos: no vemos colores y formas, pero miramos la energía de la solidaridad; no nos movemos, pero apreciamos la fuerza de la vida; no entendemos, pero comprendemos la maravilla de una sonrisa. Porque esas son las virtudes elementales del ser humano. Amar, aprender, dialogar. Y nosotros, que tenemos esas capacidades diferentes, valoramos como nadie la importancia de esas virtudes.

Ahora sabemos que nuestra lucha ha conquistado algo mucho más importante que una renta. Claro que vamos a seguir demandando esa renta, porque también necesitamos condiciones mínimas para vivir con dignidad. Pero, sobre todo, vamos a seguir luchando porque hemos aprendido que nuestra lucha es una lucha de todos los bolivianos. Todos los bolivianos tenemos el derecho fundamental a contar con igualdad de oportunidades. No solo nosotros, no solo los indígenas, no

solo los obreros, no solo las mujeres, no solo los homosexuales. Todos.

Por eso, la lucha es de todos. No solo de nosotros. Por eso, ahora le decimos a toda la gente que nos ha apoyado, que nos ha mirado, que nos ha querido: vamos a honrar esa responsabilidad. Ustedes han luchado antes. Ahora también cuentan con nosotros. Y ustedes saben que cuando nosotros prometemos que vamos a seguir luchando, esa promesa es sagrada y vamos a respetarla. Porque ahora que tenemos su solidaridad y su cariño, no vamos a perder eso que es lo más valioso.

La renta para aliviar nuestras discapacidades es importante. La igualdad es mucho más importante. Pero su solidaridad y su cariño son imprescindibles. Y para cultivarlos vamos a sembrar la semilla de los derechos fundamentales en todo el país. Por eso nos estamos llevando muchas teas pequeñitas. Cuando volvamos a fin de año, vamos a reunirlas y prender una tea enorme, la tea de la igualdad, todos juntos. Y si no alcanza, no importa, vamos a seguir, vamos a volver. Hasta que la tea de la igualdad sea la tea de todos los bolivianos.

Carta a mi nieto: la renuncia de Evo Morales en clave pretérita de deseo ficcional

Hoy cumplo 21 años y mi abuelo decidió regalarme un recuerdo. Me dijo que uno de los momentos más importantes de su vida fue cuando el primer presidente indio, Evo Morales, renunció, y que yo debería saber lo que pasó porque ahí comenzó a ser posible la vida que ahora vivimos.

En la escuela en la que estuve hasta hace algunos años aprendimos a través de la experiencia, de la creatividad, de la empatía, y la historia de una nación con fronteras como alambres de púas y odios entre la gente es algo lejano para mí. Mi abuelo me dijo que, cuando era joven, creía que lo peor que le podía pasar a una sociedad era una dictadura. Pero que fue durante el gobierno del primer presidente indio, precisamente un gobierno que por su naturaleza política debía ser el más democrático de todos, el momento en que se convenció de que el autoritarismo no se reduce a la ausencia de voto y la represión sistemática, sino que puede suceder incluso cuando una mayoría elige su propia desgracia. El nazismo y el estalinismo son un excelente ejemplo. Y el gobierno del MAS fue otro ejemplo extremo de cómo pueden pervertirse las ideas más hermosas.

En mi curso tuvimos que aprender a resolver, por ejemplo, los problemas que tiene que enfrentar una sociedad colonial para construir una sociedad libertaria; entonces algo sé de ese primer presidente indio, pero, por lo contado, no lo suficiente. Mi abuelo me dijo que Evo declaró varias veces cosas como: "Hay que servir al pueblo, no vivir del pueblo, sí, esa es la política. Hay que vivir para la política y no vivir de la política. Hermanas y hermanos, nuestras autoridades originarias saben exactamente que cuando uno asume ser autoridad, es para servir al pueblo". A mí me parece obvio, así vivimos ahora, pero parece que entonces no era así y que en eso debía radicar lo sustantivo de lo que llamaron un proceso de cambio. También me contó cómo comenzó el final, el momento en que la gente común se dio cuenta de la estafa. Ese momento de confesión, de impotencia y de racismo del vicepresidente que llegó a decir: "No lo abandonen, el presidente Evo, si tiene apoyo, construye colegios, si no tiene apoyo, regresarán los gringos, regresarán los vendepatrias, regresarán los asesinos y a las wawas les van a quitar todo y no habrá destino. Habrá llanto y el sol se va a esconder, la luna se va a escapar y todo va a ser tristeza para nosotros, no se olviden". Si ese vicepresidente hubiera ido a mi escuela y nos hubiera dicho eso, nos hubiéramos reído, aunque quizá algunos se hubiesen enojado, porque es un insulto al sentido común. (Prefiero no imaginarme la reacción de algunos indígenas de esa época ante esa agresión tan racista. Solo de mirarlo a mi abuelo cuando repetía furioso esas palabras me asusté).

No puedo compartir con ustedes todos los detalles de la decadencia que mi abuelo compartió conmigo. Me ha impresionado cómo lloraba cuando me contaba cómo se iba desmoronando, basura a basura –corrupción, tráfico de influencias, narcotráfico, abuso de poder, injusticia–, todo lo que su generación había construido desde 1982. Sobre todo eso de cómo se corrompió lo que llamaron reserva moral; porque no solo era asunto de robo, era cuestión de cómo ese gobierno convertía la resistencia y las libertades por las que se luchó demasiados años en espejitos de colores. Pero también cómo sonreía, con cuánto orgullo, cuando me contó el día de la renuncia del presidente Evo. Me dijo que en

ese discurso se juntaron la fuerza de Gandhi, la generosidad de Mandela, la convicción de Martin Luther King y la humildad del subcomandante Marcos. Me dijo también que fue la primera vez que en Evo se reunieron la memoria de lo mejor de Bolivia y la valentía para dejar una herencia que no nos haga repetirla, sino trascenderla.

Este mi abuelo es medio grandilocuente, pero esas frases que él le atribuye al presidente se me han quedado: no levantaremos un monumento a nuestro fracaso, no haremos un museo de nuestro gobierno, nosotros tenemos la obligación de asumir que hemos estafado al pueblo del que venimos y que hemos traicionado la tea encendida que nos trajo hasta acá. Ahora nosotros mismos nos ataremos a los caballos para descuartizarnos como Tupaj Katari porque solo así nuestro pueblo nos podrá perdonar y entonces todos juntos, al son del Taqi Onqoy, bailaremos en las tierras del cielo.

Tengo la impresión de que no fue para tanto, pero no quise desencantarlo. En todo caso sí parece cierto que la ruta que seguimos después de esa encrucijada nos ha traído aquí. Porque hemos vuelto a tener un presidente indio, aunque este presidente vive en mi barrio y va a su trabajo en el bus municipal.

Le he agradecido por su regalo. En mi escuela he aprendido que nuestra historia se la conoce, se la pone en escena, se la performa y se la siente. Seguramente por eso comparto su emoción. Yo la hubiera contado con cuentos y con música, con tejidos y un video experimental. Pero ese soy yo. Mi abuelo tiene sus limitaciones de hombre antiguo que cuenta las cosas solo con palabras. Quizá en algún momento yo pueda reconstruir su memoria con las herramientas de todas las artes.

Los gestos de la metamorfosis

Donde se ensaya la herramienta para revelar las aporías de la modernidad

Hasta aquí hemos tolerado una especie de destierro en el seno mismo de nuestra Patria. Hemos visto con indiferencia por más de tres siglos sometida nuestra primitiva libertad al despotismo y la tiranía de un usurpador injusto que degradándonos de la especie humana, nos ha reputado por salvajes y mirado como esclavos; hemos guardado un silencio bastante análogo a la estupidez…

Proclama de la Junta Tuitiva. La Paz, levantamiento del 16 de julio de 1809

SOBRE LA CULTURA

¿Cuál es el espacio privilegiado de constitución de la cultura? ¿El Estado o la comunidad, la subsistencia del pan de cada día o el horizonte de la utopía, la conciencia individual o la ley colectiva, el imaginario cotidiano o el espacio de los símbolos del poder? A veces estos dilemas son trampas de la esterilidad en las que caemos cuando intentamos fomentar la aristocracia teórica de una definición esencialista, cuando la necesidad clama por un instrumento de trabajo. La cultura, entonces, no es; la cultura produce. Produce sentido común, pero también instituciones; sujetos socializados, pero también utopías; historia, pero también silencio. Produce marcos de interpretación de los sentidos sociales a través de prácticas que permanentemente expanden el horizonte de lo posible, aunque, al mismo tiempo, celebren su propia tradición.

Por una parte, colectiviza rutinas de socialización, espacios de coexistencia, expectativas de futuro, aceptación de las desigualdades: institucionaliza el sentido común que se traduce en la vida diaria, en la legitimidad de un proyecto hegemónico que hace de la normalidad la seducción cotidiana. Es la cara cultural del ejercicio del poder sobre los sujetos, del Estado sobre la sociedad civil, que con sus símbolos, sus leyes, sus placeres, constituye los discursos: lo que puede decirse, pensarse, hacerse. Así, la cultura del poder es la cultura de la costumbre, el horizonte de lo posible.

La normalidad, claro, tiene que organizarse para perseverar. Escuelas, universidades, medios de comunicación, museos, secretarías de Estado, iglesias, y claro, sus agentes, públicos o privados, profesionales o voluntarios. De esta manera, la institucionalización de la cultura establece los parámetros simbólicos que permitirán reproducir el consenso.

Sin embargo, la cultura también se constituye con prácticas subvertoras, con discursos imposibles. Desde la cultura de las calles marginales, o la oralidad de los rincones étnicos, o las formas de asociación comunitaria, o las identidades locales, o las luchas por la equidad de género, todas son prácticas de la cultura popular que se originan e intervienen desde los espacios de negación, de contestación, de transformación, de diferencia. Este costado de la cultura que trabaja a través del rito –esa práctica estética que produce cohesión social– es el puente entre mundos de sentido –indígenas, cholos, mestizos.

Sentidos de la subversión, claro, que se distinguen de los sentidos de la norma porque su soporte no radica en la institucionalidad de la ley, sino en los vínculos de la fiesta. Para evidenciar los vacíos de la hegemonía.

Si la cultura es necesaria para enfrentar democráticamente las contradicciones de la construcción social del sentido con ese "ogro filantrópico", es también imprescindible para refundar las solidaridades que cuestionan y los gestos que subvierten. Las políticas culturales pueden convertirse en el modelo para escribir la historia del presente como una compleja situación estratégica, porque esas mismas políticas culturales son modos de articulación de todas las representaciones posibles. Aunque uno de sus objetos es realizar el testimonio del poder, tratan de comprender y cambiar los sentidos del presente poniéndolos en una nueva situación respecto al pasado. Las políticas culturales, por tanto, también realizan, desde el trabajo de la sociedad civil por preservar su derecho a la producción de sentidos, el desafío permanente a los límites de la representación. Buscan lo que hace diferente a nuestro tiempo, asunto que la reflexión tradicional parecía no observar ya que buscaba esencias y no acontecimientos ni experiencias.

El ejercicio del poder democrático desde el Estado hace casi imposible que el pueblo conozca las estrategias de la hegemonía, porque el pueblo mismo es protagonista y víctima de esa hegemonía. El saber más secreto de ese poder democrático –que, seguramente, producirá un otro saber todavía más ingenioso en el futuro inmediato para poder vernos mejor, como diría el lobo– es la representación del mundo como la construcción de su propio deseo de ser uno y completo y, por consiguiente, el sujeto de la democracia tiene que ser capaz de interpretar toda la realidad como una totalidad relacionada a su propia plenitud. El pueblo que asume la democracia política asume también la democracia cultural como si existiera una correspondencia acabada. Porque para la democracia política no existen otredades que no sean sus negaciones: los fundamentalismos y los autoritarismos son las perversiones de un horizonte de

visibilidad que no admite la existencia de utopías. Para la democracia de los sentidos, paralelamente, solo existen la censura, la vigilancia, la inquisición, como sus propios lados oscuros. Así, el sentido se convierte en un fetiche o en un artificio, sometido al poder interpretativo del Estado. Para preservarse de la hegemonía, entonces, el sujeto democrático se retira estratégicamente al silencio o se abre al exceso.

Al mismo tiempo, sin embargo, la visibilidad de la cultura, la evidencia del territorio de los sentidos colectivos producidos cada día, es abrumadora porque no ha perdido su capacidad de construir preguntas para las que incluso el Estado más democrático no puede fabricar respuestas inmediatas. El propio pueblo, sujetado por las reglas hegemónicas de su propia democracia, se renueva, se reforma y se transforma, ensanchando el horizonte de lo que la cultura puede ayudar a construir como renovado ejercicio de libertad. Porque las políticas culturales trabajan, sobre todo, contra la costumbre, aunque esa costumbre sea la de sí misma. Porque para la cultura, las tradiciones, como las herencias, hay que refundarlas cada día para no degradarse en la costumbre del que ha recibido todo hecho. Así, no recibiremos una tradición como quien recibe una jaula de oro. Así, sí se puede conquistar la libertad heredada, hacerla propia, construirla contemporánea.

SOBRE LA GLOBALIZACIÓN

Si definimos la globalización como proceso translocal y no como sistema mundial, los circuitos culturales no serían aldeas globales, sino comunidades de sentidos nómadas sin pertenencia ni sensación de territorialidad. La imagen, la comunidad imaginada y los imaginarios sociales están produciendo nuevos procesos culturales resumibles en la imaginación como práctica social dominante.

> No fantasía (opio de los pueblos cuyo trabajo real está en otra parte), no simple escapismo (de un mundo definido por estructuras concretas), no pasatiempo de élite (irrelevante para el común de la gente), no solo contemplación (irrelevante para nuevas formas de deseo y subjetividad); la imaginación es ahora un campo organizado de prácticas sociales, una forma de trabajo (como valor agregado y como institución) y una forma de negociación entre sitios de sujeto y campos de posibilidad de producción de sentido. (Chakravorty, 2010: 50)

La economía cultural de la globalización es un orden caótico. No puede ser entendida en términos de centro(s)-periferia(s), atracción y rechazo (teoría de migración), ganancias y pérdidas (balances comerciales), consumidores y productores (teorías neomarxistas del desarrollo). La globalización como translocalidad nos obliga a cuestionar la pertinencia de teorías duales porque, cuando una narrativa, digamos, periférica –que también tiene su centro dominante–, es invadida por un intertexto de un centro diferente de esa misma periferia, la alegoría se modifica de 'la tierra y sus satélites' a un sistema específicamente cultural con 'varias tierras' relacionadas, a una constelación, a la circunstancial narrativa de un imaginario. El paso a un orden caótico tiene que ver con disyuntivas fundamentales entre ámbitos de economía, política y cultura. Los horizontes en movimiento, étnicos, mediáticos, técnicos, financieros e ideológicos, no son relaciones dadas, sino construcciones profundamente perspectivistas que dependen del lugar que ocupa quien recibe sus efectos y quien elabora sus sentidos. Los flujos, por tanto, no suceden principalmente entre los ámbitos, sino en las disyuntivas entre ámbitos.

El objeto de análisis del capital simbólico contemporáneo es el sujeto humanista, con sus esencialismos y sus verdades históricas manipuladas, su unidad y su presencia trascendental. Como la cultura nacional moderna ya no puede contener lo social, lo público es ahora constituido por la comunicación masiva y el consumo cultural. La industria cultural no requiere trabajar por alienación, como si fuera una conspiración permanente ante un sujeto inerte, sino por seducción, como un juego de gratificaciones inmediatas sin efecto en las relaciones de poder porque todos seríamos iguales, todos seríamos poseedores del mismo lenguaje simbólico en la aldea global. El modo cultural de la política

postmoderna hace posible la neocolonización del imaginario social. Por consiguiente, los derechos ciudadanos se construyen y cambian en relación a las prácticas y discursos culturales que constituyen su comprensión inmediata de la calidad de vida, ya no en relación a reivindicaciones ligadas a las condiciones de trabajo. Hoy, el poder político, no solo el simbólico, se disputa en la cultura, porque la cultura es el diseño de los sentidos sociales.

¿Cómo puede revalorizarse la política dual de la relación entre centro y periferia sin caer en versiones esclavas de la lógica colonial que desean lo que el amo es y lo que el amo tiene, sin hundirse en el rechazo o la asimilación? ¿Cómo pueden incorporarse los saberes propios, no generados ni siquiera por estrategias de apropiación de los saberes centrales? ¿Cómo puede hacerse del conocimiento local el sustento de una democracia cultural radical sin reducir la diferencia a la diversidad humanista? ¿Cómo, finalmente, puede reconstituirse el sentido utópico de las luchas emancipatorias sin resbalar al monopolio discursivo como si el discurso fuera el único instrumento de lucha?

SOBRE LA DIFERENCIA

Tanto los esfuerzos postmodernos por diluir la diferencia latinoamericana en un juego de alteridades, sin consecuencias que vayan más allá del turismo de la otredad, como los trabajos postcoloniales por reconstituir identidades y perspectivas locales y/o regionales enfatizando las contradicciones y antagonismos desde sus especificidades y sus posiciones de sujetos locales, comparten la certeza de que las profecías épicas nacionales y regionales son inviables y que la homogeneización impuesta por el desarrollo moderno es inalcanzable. La postmodernidad hace de la diferencia un adorno exótico y la postcolonialidad hace de la diferencia una estrategia de resistencia y de reformulación de identidades; para ambas conductas teóricas 'post', la clave es la diferencia. Este acuerdo, sin embargo, es más resultado de la coincidencia de escenarios históricos que efecto de una voluntad teórica y política común y, por consiguiente, el sufijo 'post' tiene las limitaciones de su función gramatical.

Lo segunda distancia ya no radica en las estrategias postmodernas que llegan del norte epistemológico, sino en el discurso neocolonial que intenta deslegitimar la narrativa postcolonial desde su misma entraña. Utiliza un gesto representacional a través del cual el centro globalizado produce conocimiento sobre la periferia y pretende que ese conocimiento establezca la norma desde la que se habla. Los textos del imperio son capaces de penetrar su propio margen y construir un ejercicio legítimo de su poder. El discurso postcolonial, por otra parte, a pesar de compartir la estrategia de la diferencia con otras prácticas 'post', es una crítica que denuncia las formas como la modernidad ha constituido su otredad. Pero, sobre todo, es una apuesta estratégica que construye, a través de una indudable violencia epistemológica, discursiva y cultural –aunque sobre todo estética–, el cuerpo histórico y mítico postcolonial de la diferencia.

La recuperación de la historicidad desde las culturas colonizadas no podría comenzar con la memoria de su diacronía, dado que esta dimensión está permeada por la lógica colonial, sino con los actos sincrónicos de las interpretaciones locales de los eventos históricos. En las sociedades de América Latina no se produjo una decisiva autonomía de las esferas de valor porque la modernidad no se institucionalizó independientemente de los factores culturales que lograron preservar las identidades locales. La recuperación de la historia, entonces, es la recuperación de la diferencia cultural y esta última marca la frontera definitiva entre los dos mundos. Desde una política postcolonial, la cultura es la clave de la identidad autodeterminada porque la cultura articula posiciones de enunciación locales y performa imaginarios imposibles.

Una precisión más. El colonizador no solo quiere poseer al otro, o seducirlo o, casi en el último resquicio, hacerse querer. Quiere forzar su secreto (lo dijo Gayatri Chakravorty cuando afirmó que el subalterno no puede hablar desde sí mismo porque está condenado a la ilegibilidad). No se trata, entonces, de que el colonizado hable por sí mismo, sino de que hable desde los silencios de su memoria histórica larga y por las fracturas producidas por sus intervenciones políticas. Lo importante

de un texto postcolonial es lo que dice, pero lo fundamental es lo que calla; lo que calla es el sentido no neocolonizado, lo que rehúsa decir es el sentido colonizado que resiste. Lo fundamental de un discurso postcolonial, entonces, es que ya no produce horizontes de visibilidad, como si solo pudiéramos movernos entre límites de diversidad, sino horizontes de invisibilidad o de inefabilidad para que podamos movernos entre flujos de diferencias.

La situación colonial no corresponde a esa afirmación de que donde hay poder hay resistencia, como si la oposición fuese automática y como si no existiese una tradición de sujeción inscrita en el cuerpo colonial; la resistencia es resultado y produce un efecto de sentido que incorpora al sujeto colonizado en debate con su situación colonial y lo constituye dentro de esa lógica. Pero, al mismo tiempo, aunque su resistencia lo condena a cumplir con el rol de la subalternidad en la situación neocolonial, su silencio, su inefabilidad, le permite jugar el rol constitutivo de una situación postcolonial: su alteridad radical. Como cuenta Verónica Cereceda:

> La mamita Trinidad Challapa de la comunidad de Enquelga, en el ayllu Isluga, estaba hilando una tarde mientras yo la molestaba con preguntas sobre el significado de algunos diseños de los textiles que se amontonaban en su casa. De pronto interrumpió su trabajo y me pegó con su huso en la cabeza. Entre enojada y jocosa me dijo "¿Por qué no lees? Ahí está todo escrito". Sí, ahí estaba todo 'escrito' entre formas, colores y líneas. (2017: 3)

La política cultural, en una situación neocolonial, entonces, podría adquirir la forma de la intervención. Una intervención es un acto que surge necesariamente de una perspectiva local y que altera el curso de la globalización. Mientras las instalaciones culturales en una situación colonial ponen obstáculos, las intervenciones en una situación neocolonial cambian direcciones. Lo fundamental en ambos casos, sin embargo, no es la respuesta, sino la iniciativa autodeterminada que, en el primer caso, se enfrenta y, en el segundo, reorienta. Por este motivo, las intervenciones generadas por identidades locales tienen la capacidad de rearticular con objetivos propios, que son los que alteran los flujos globales.

Como ya es obvio, mi interés en este particular debate teórico se debe a las implicaciones políticas de los proyectos académicos que contrae la reflexión postcolonial y no al revés. La producción de conocimiento sobre la situación colonial como una entidad geocultural, y, sobre todo, la reflexión enunciativa sobre las acciones postcoloniales está guiada por una pasión ética y un horizonte estético. Y, como no podía ser de otra manera, ese interés también pretende construir una acción política que pasa, centralmente, por la reflexión sobre la historia, básicamente reciente, de mi país. ¿Acaso a estas alturas no es ya obvio que las políticas culturales de las instalaciones y de las intervenciones solo se pueden realizar en una situación concreta y a partir de la estrategia diseñada para esa y solo para esa situación concreta? Porque solo nuestra vida puede seducirnos y dotarnos de la pasión ética necesaria para producir belleza. Solo en nuestras identidades encontraremos la fuerza para renacer; no para repetir de memoria ni rendir culto a la costumbre del rito, sino para refundar las reciprocidades y las solidaridades y las empatías que nos hicieron posibles como identidades culturales.

SOBRE LA MEMORIA

Si la Revolución del 52, en Bolivia, generó a los pobres y a todo ese grupo de conceptos asociados como "Estado benefactor", "redistribución del ingreso", "dependencia", "planificación estratégica", hizo también posible la aparición de esa extraordinaria nueva "etnia", el cholo, el ciudadano moderno que no quiere dejar de ser indio, el indio urbano, adinerado y educado, con su otra red de conceptos tutoriales como "desarrollo humano", "calidad de vida", "postmodernidad" y, fundamentalmente, "ejercicio de los derechos de ciudadanía". Si la desgracia colonial fue la esquizofrenia social de tener que construir una convivencia imposible entre las dos repúblicas –la de indios y la de blancos–, la desgracia moderna no pudo sino consistir en un otro sistema de discriminación más sofisticado, más ambiguo, más difícil de sostener. Un régimen estamental tiene mecanismos simples; el régimen del 52, en cambio, no pudo sino ser un régimen fluido donde el pobre podía no ser pobre siempre, un régimen

donde el dinero blanqueaba, un régimen que hizo posible que el indio se convierta en indio adinerado, entonces cholo, después mestizo. Se pasó de la estigmatización étnica a la estigmatización económica, pero esta última tuvo solo una duración de tres décadas, el tiempo que la generación de uno de los protagonistas de la revolución necesitó para adaptarse a su nuevo entorno, el tiempo que el indio necesitó para apoderarse de la ciudad practicando una nueva estrategia de guerra que sustituyó el cerco de Katari por el caballo de Troya del rito festival del Gran Poder.

La estigmatización económica fue eficaz mientras esa paradoja que fueron los blancos modernizados pudo mantener su dominio sobre los pobres. Pero no pudieron construir una hegemonía capaz de seducir a los pobres para que se deseen pobres. El régimen de desigualdad cotidiana fue minado por la misma fuerza que lo mantenía: la fuerza del dinero, porque el dinero blanqueaba. Los indios se convirtieron, entonces, en indios urbanos y en indios adinerados. Y en 40 años, además, algunos en indios universitarios, que aún si siguen usando el aymara o el quechua, o alguna otra lengua indígena para hablar de penas, alegrías, ritos y comida, usan el castellano para hablar de negocios, de política y de fútbol.

No desearse pobres y ser bachilleres, sin embargo, no es suficiente para combatir la internalización de la inferioridad. Desde Frantz Fanon ya se sabe que asumir la inferioridad es inscribirse en discursos ajenos, incluidos aquellos que buscan la redención de los oprimidos pero no la emancipación desde ellos mismos. De aquí la enorme dificultad para narrarse, para contar la relación colonizador-colonizado rompiendo la dualidad, imaginando un mundo en el que los esclavos no sean amos, un mundo en el que ninguna de esas dos desgracias exista.

Los indios, urbanos, adinerados y educados, han sido los protagonistas principales de la que, seguramente, ha sido la última revolución del siglo de la modernidad. Esa que comenzó en 1982 con las elecciones democráticas; continuó el 85 con el Decreto Supremo 21060, que desde ese 29 de agosto reconstituyó el Estado y abrió el mercado; esa que en 1993 miró estupefacta el encuentro entre indígenas orientales e indígenas andinos como testimonio de que el último de los muros de la modernidad caía; y esa que alcanzó su culminación simbólica el día del partido inaugural del campeonato mundial de fútbol de 1994, cuando los bolivianos (al fin el sueño de la Revolución Nacional, pero realizado por la televisión) alentábamos al equipo de todos. Esta extraña revolución de doce años ha tenido un protagonista fundamental, pero callado: el cholo.

No un protagonista político, aunque algunos cholos se deleitaban con la sensualidad del poder imaginada en un partido del que eran dueños y que contribuía a la ampliación del sistema político; no un protagonista económico, aunque grandes capitales y diminutos contrabandos hormiga sostenían la cotidianidad de esa nuestra economía; no un protagonista social, aunque su abrumadora presencia demográfica podría fácilmente exigirlo. El cholo es fundamentalmente una presencia cultural: aquel sentido social que ha demostrado el anacronismo de seguir imaginándonos mestizos homogéneos, y aquel imaginario que ha construido la legitimidad de la polivalencia simbólica desde la interculturalidad y la hibridización de la diversidad exótica de prácticas culturales.

Porque, claro, incluso asumiendo la importancia de su presencia definitiva en la reconstitución estatal, los procesos de ciudadanización, la liberalización del mercado y la urbanización de la convivencia social, es decir, su papel protagónico en las pautas fundamentales del ingreso de Bolivia a la globalización, la importancia de lo cholo deriva de su dedicación a la preservación del imaginario nacional. Aunque habría que añadir, para que no haya lugar a malos entendidos, la preservación *perversa* del imaginario nacional. Es esa comunidad imaginada la coartada que permite al cholo transgredir las fronteras modernas de la nacionalidad a través, por ejemplo, del contrabando y la economía informal que no respetan soberanía alguna y que nos incorporan a los flujos financieros y comunicacionales globales como quien no quiere la cosa; pero, al mismo tiempo, ese mismo imaginario nacional hace posible transgredir las fronteras internas de las regiones, de las ciudades y el campo, de las religiones, de los roles sociales, de las buenas costumbres, de las conductas democráticas. La comunidad nacional es vivida como coartada por el cholo, porque formalmente es boliviano, pero informalmente nómada.

No solo económico, político y social, sino, reitero, nómada cultural. Aquel sujeto que desterritorializa todos los sentidos sociales para usarlos como máscaras de identidad en todas las situaciones imaginables. El cholo no es una identidad desarraigada; el cholo es una identidad nómada que planta su raíz viajera allí donde lo pesca la conveniencia de la noche sin hacerse ningún problema. Reitero: duerme en un hotel intercontinental de cinco estrellas con la misma facilidad que encima de un cuero de oveja en una choza; navega en internet con la misma naturalidad que reitera los mitos de sus tradiciones orales; maneja el dinero plástico con la misma convicción que las obligaciones de la reciprocidad; requiere cirugía plástica como solicita mesas blancas y negras a los callawayas de Curva. El cholo ha hecho de las máscaras de identidad el único rostro que conoce, el único rostro que ama, el rostro maleable de la interculturalidad. De esa interculturalidad que consiste, simultáneamente, en la capacidad de traducir lo global a lo local y en la persistencia de articular las identidades locales en torno a sus propias autodeterminaciones. (Aunque tantas veces sucumba a las tentaciones exotizantes del espectáculo multicultural como durante los últimos años viene sucediendo con su insistente degradación hacia los tráficos).

SOBRE EL AMANECER

La autodeterminación chola combate permanentemente la tentación de convertirse en espectáculo. La emancipación desde sí mismos no vendrá de la "autenticidad originaria" o la pureza endógena, sino de la apropiación libre de todos los patrimonios del capital simbólico. Siempre y cuando, claro, esa apropiación conserve la memoria de la resistencia y sea capaz de proyectarla como una narrativa libertaria.

Una cosa, sin embargo, es intentar explicar la propuesta teórica por la cual uno puede concluir que la sociedad civil boliviana necesita la democracia para explicar y demandar la diversidad de proyectos nacionales o populares, y otra, algo distinta, es proponer algunos cauces por los que el movimiento popular podría discurrir para levantarse de las cenizas contando, como instrumento privilegiado, con las políticas culturales. No haber comprendido la revolución moderna que intentó el borramiento de la memoria colonial durante el proceso del nacionalismo revolucionario o, en 1985, no haber comprendido que estábamos inmersos en una recomposición general del imperio conocida ahora como proceso neocolonial de globalización, o, en 2005, no haber visto que el indio presidente no era indio porque no se nace indio sino se deviene indio, es solo la continuación de una mala costumbre. Que para esos sectores de la clase política conocida como izquierda socialista clásica, o indigenismo o liberalismo o socialdemocracia, su ceguera haya significado una lenta agonía, tiene importancia para los arqueólogos de la política. Pero para la sociedad civil que solo ha podido encontrarse pensada en la obra de muy pocos intelectuales bolivianos, no casualmente, sino trágicamente socialistas, indigenistas, ecologistas, feministas, la ceguera ante la condición colonial es un drama histórico.

Pero algunos pocos intelectuales llevaron sobre sus hombros los elementos de su propia crítica para volver a situar nuestras interrogantes. Han trabajado para conquistar esa heterogeneidad boliviana en una estructura común, pero, al mismo tiempo, han sido seducidos por las preguntas siempre nuevas de la incertidumbre nacional. Han contribuido a construir el sentido de la identidad nacional para mantener la memoria de su diferencia.

Ellos han ido pensando, desde el lado de la cultura, lo que desde el lado de la política era imposible; ellos han pensado la diferencia, la reciprocidad, la solidaridad, y solo eso los ha librado de compartir la sepultura con su otro yo político. Como Estado y como sociedad todavía no lo admitimos, ellos ya lo aceptaban desde la investigación obsesiva sobre lógicas comunitarias de poder, sobre historias mitificadas, sobre democracias radicales en los sindicatos, sobre economías ecológicas de reciprocidad coexistiendo y debatiendo con economías clásicas de maximización de utilidades, sobre rescoldos de igualdad entre hombres y mujeres, sobre rituales, tejidos, música, comida. Pudieron conocer la comprensión de la democracia como ética y práctica de la diferencia, pero no han podido hacerla reconocer socialmente, no han podido atravesar fronteras políticas –como las estrategias

de supervivencia de los pueblos tanto se los han demostrado–, desde las homogeneizaciones modernas a la heterogeneidad de una nación que está perdiendo su complejo colonial. Ellos han representado la renovación de la mirada, ellos nos han representado en todos los sentidos de la palabra.

Reitero: la ética de la diferencia, obviamente, no es una esencia que pueda ser expresada por alguna práctica descolonizadora; esa diferencia, que no es solo ontológica sino histórica, es una diferencia que debe producirse permanentemente, para que su intervención constituya escenarios críticos, escenarios de duda, escenarios de sospecha contra cualquier intento de homogeneización. Aunque, claro, fisurar, transgredir, romper, no podría bastar. Al imperio de la trivialidad, de la variedad, de la diversidad meramente mercantil de la globalización, solo puede respondérsele con la comunidad de sentidos democráticos que produce la reconstrucción de nuestra historia política. Así, la evidente posibilidad de que la institucionalización de la democracia representativa no sea sino la institucionalización de los deseos reprimidos del colonizado; así, el riesgo cierto de que la resistencia popular no sea sino una subversión complaciente del esclavo liberto, forman parte de la raíz descolonizadora de la autodeterminación de la masa. Pero su follaje practica una particular estrategia democrática radical: la solidaridad de la diferencia en la práctica y los sentidos de la misma democracia.

Es imprescindible, sin embargo, enfatizar que la diferencia no debe servir de coartada a las desigualdades. La unidad nacional incluye las diferencias; la igualdad de derechos y oportunidades reconoce las diferencias; la pluralidad política y cultural preserva las identidades en la diferencia. En otras palabras, la ética de la diferencia requiere ser politizada para no convertirse en adorno de la diversidad ni para ser confundida con una dádiva que el Estado estaría otorgando a algunas islas de la sociedad civil. Al fin y al cabo, la diferencia requiere de igualdad de oportunidades para ser producida sosteniblemente y no cosificarse en el fetichismo.

Más allá, la práctica cultural y su conversión en cosa, en belleza material, la de las identidades locales y la de la interculturalidad, la del rito que reitera la celebración campesina de la cosecha o el carnaval que festeja la insurgencia chola o la tea libertaria del mestizo Murillo, es necesaria para enfrentar democráticamente las contradicciones, para hacer de la vida social un drama de representaciones en conflicto, una densidad de significaciones que disputan, deconstruyéndolos, proyectos de vida. Aunque estemos atravesando un momento que iguala, por lo bajo, política con burocracia para ignorar eficientemente nuestra pobreza de sentidos o para anclarnos en el mero espectáculo de la alteridad como artesanía, se puede intervenir desde la reflexión teórica porque se trabaja sin la pesadez del cálculo de la correlación de fuerzas ni la horizontalidad de la eficiencia económica. Y esta perspectiva tiene poco en común con aquella desesperanzada visión que propone la espectacularización de la política. Porque no se trata solo de negar o denunciar las promesas de la democracia y su inevitable división del trabajo productivo, sino de responder, desde la política como necesidad popular, con una estrategia de la diferencia que abarque las concreciones y las subjetividades de la vida social.

La política cultural de la interculturalidad –digamos, en cualquier situación postcolonial– preserva el debate de las representaciones, el conflicto social por la vigencia de los territorios simbólicos de cada una de las identidades. Articula la representación de los sentidos sociales poniendo énfasis en su propiedad de ser autodeterminados, no en su capacidad de traducir solo la diversidad global. La política cultural chola puede traducir y puede traducirse porque puede imaginarse como idéntica a sí misma. En términos específicamente culturales, podría decirse que en lo cholo coexisten, conflictivamente –sin armonizar ni cancelar ni ignorar sus contradicciones–, el modo de producción cultural de la escritura (la cultura moderna de élite y la cultura postmoderna de masas) y el modo de producción cultural de la oralidad (la cultura no moderna indígena –tejidos, tradición oral, ritos– y la cultura "popular" contemporánea –carnaval, prestes, rebeliones). Es esta coexistencia conflictiva la que forma la base de cualquier política cultural que pretenda ser un marco que posibilite y estimule la lucha democrática por el poder interpretativo. Por todo esto, la política cultural chola –dada la historia boliviana– se condensa en ser modernos sin dejar de ser indios.

La desigualdad en la apropiación del poder no puede subsanarse solo con una distribución equitativa, sino con una igualdad de oportunidades en el proceso productivo de la memoria y del futuro. Por eso, aunque ningún discurso pueda escapar a su destino de poder real y deseo de utopías, puede escoger su acento histórico. Concibiendo la democracia como crisis del sentido homogéneo y como autodeterminación de las masas, se la piensa como comunidad de los sentidos para contrarrestar la lógica del imperio de las armas militares o financieras. Esta concepción y esta práctica constituyen la estrategia de la diferencia vivida por nuestra historia. Para que la democracia radical sea la memoria colectiva y la invención solidaria de realidades imposibles.

Su banalización política, entonces, es una tragedia nacional. Para la derecha, porque ha perdido la fuente de los cuestionamientos más lúcidos. Para la izquierda, porque la deja sin dudas ni preguntas nuevas sobre su rumbo en un territorio intelectual que, ahora, es imperio del cinismo. Para la emergencia de las identidades, porque las limita al adorno. Pero, sobre todo, para el pueblo ciudadano. Porque cualquiera de los asombros que el humano se niega a asumir es una frontera más contra sí mismo.

En el devenir de sus obras, en esa silenciosa hazaña que es trabajar por mantener vivo nuestro asombro, nuestros intelectuales han descifrado nuestras tradiciones e inventado nuestro futuro. Han avanzado a tientas o clamando apasionados, pero han sostenido nuestro asombro. Aunque acechaba la costumbre de lo viejo conocido, ellos hicieron de esa herencia raíz de nuevas libertades. Aunque vigilaba policial la otra costumbre, la de que más vale pájaro en mano que cien volando, ellos volaron, asombrados. Abrir bien los ojos, conocernos, reconocernos, autoconocernos, nos llena de asombro. Pero el asombro no cae del cielo, es obra del trabajo contra las fronteras y contra las costumbres. Es obra del trabajo de ellos para esculpir una estatura digna. Es a esas obras, las que han mantenido vivo nuestro asombro, a las que los rasgos cholos de autodeterminación rinden homenaje resaltando su obra postcolonial. A la hazaña silenciosa y al trabajo público de esos nuestros intelectuales y de esos nuestros políticos que nos han permitido seguir dudando de las certezas acostumbradas.

ANTE LA POLÍTICA

El animal político del siglo XXI no será un depredador. No será fundamentalista, no ambicionará convertirse en el único poseedor de la verdad, no se degradará al culto al caudillo. El animal político del siglo XXI será un animal anfibio. Tendrá la cualidad de la metamorfosis: conservará algunos fundamentos ideológicos del siglo XX pero los impregnará con los valores y las causas de las epopeyas identitarias imprescindibles para el desarrollo sostenible de la humanidad en el siglo XXI; se transformará del momento social de la resistencia al momento estatal del gobierno, sin perder sus principios. Tendrá un proyecto de poder y un programa de gobierno, por supuesto, pero, sobre todo, subordinará el poder y el programa a la ética y al conocimiento, a un código de ética que determinará su conducta en todo tiempo y lugar y al mejor conocimiento disponible. Al mismo tiempo, sin embargo, será profundamente realista, porque nacerá de la vida de la gente y, por consiguiente, será profundamente democrático, porque sus decisiones nacerán de las necesidades de la gente común, aunque se formalizarán inevitablemente en las propuestas programáticas de la comunidad ciudadana organizada.

Un partido ciudadano es, también, una paradoja en el ejercicio del poder. ¿Cómo inventar hoy, cuando las agonías autoritarias del siglo XX luchan desesperadamente por su sobrevivencia imponiendo regímenes fundamentalistas, un partido en el que la vida política sea una virtud reconocida y una necesidad imperiosa sin la cual no se pueda siquiera respirar? Quizá la respuesta sea el predominio de un código de ética y un cuerpo de conocimientos cuidado y vigilado por un Consejo de ancianos que esté por encima éticamente pero no políticamente de cada uno de los niveles de gobierno. Un código de ética y un cuerpo de conocimientos cuya concreción formal podría ser asumir la tarea y meta de preservar la visión de país y lograr la transparencia estatal. Un código de ética que promueva la cultura de la consulta política de toda la ciudadanía sobre la base del mejor conocimiento disponible en el diseño de las políticas públicas sustanciales. (El sustento legal del Código de Ética podría radicar en las distintas generaciones de derechos humanos, los Pacto

Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales –ambos aprobados por las Asambleas de la Organización de las Naciones Unidas–, complementados por la Declaración Universal de los Derechos Humanos Emergentes).

Este vínculo entre partido y Gobierno tendría que darse, casi obviamente, estableciendo que el Poder Legislativo radique en delegados del partido ciudadano, mientras que el ejercicio del gobierno quede a cargo de los partidos de la democracia representativa. De esta manera, el poder será un ejercicio, no una posesión. Porque el código de ética y el mejor conocimiento académico del momento en manos del Consejo de ancianos están por encima de la legislación; porque la legislación que diseña la visión de país y fiscaliza su realización en manos del partido está por encima del Gobierno; porque el Gobierno gestiona el programa y, dado que está sometido al Concejo y al partido, no puede sino conservar la humildad.

Un partido ciudadano cultiva la igualdad, pero, al mismo tiempo, necesita la jerarquía. Hay líderes, por supuesto, pero todos ellos trabajan en equipo y en red, porque el equipo está por encima de la jerarquía y en la red radica la igualdad. La jerarquía, por tanto, es la otra cara de la medalla que se fundamenta en el reconocimiento de los méritos y en la cuidadosa norma de la rotación. Porque los líderes se eligen por su cualidad propositiva, por su capacidad de articulación y su calidad de gestión, y, adicionalmente, porque saben incorporar las equidades: de género, de generación, de etnia, de región. Pero los líderes rotan; no solo por obligación ni solo por necesidad, sino por el mejor funcionamiento del equipo. Como una manera de honrar su compromiso, su aporte y sus resultados.

Un partido ciudadano se organiza sobre la base de un liderazgo colectivo y diverso compuesto por tendencias, por plataformas ciudadanas que conservan algún grado de autonomía y por agrupaciones territoriales –fundamentalmente juntas de vecinos y comunidades indígenas y campesinas–. (Las tendencias, considerando la historia nacional, podrían ser cinco: socialismo, liberalismo, ecologismo, feminismo e indigenismo). El liderazgo, por tanto, no es solo rotativo, es también 'ideológica y culturalmente' plural en su renovación.

Un partido ciudadano toma decisiones; si no lo hiciera tendría que dedicarse literalmente a la verbigracia. Las decisiones mayores las toma la red de ciudadanos; las menores, la red del partido. Lo importante es que las decisiones sean siempre consultadas a través de las redes sociales. Porque esa es la infraestructura de la democracia contemporánea cuando de decidir se trata. Y porque la concepción que del poder tiene el partido ciudadano no es sobre todo su posesión ni su ejercicio, sino, fundamentalmente, la consulta que decide.

El partido ciudadano promueve el diálogo creativo. Porque hay que inventarse cada día para no degradarse a la costumbre. El Consejo Ciudadano convocará al conjunto de la ciudadanía a proponer políticas públicas, a realizar, con la frecuencia necesaria, asambleas y cabildos, y a denunciar, con las garantías adecuadas, los malos manejos, las deficiencias y las irregularidades en la gestión de gobierno. Más allá y más al fondo, la inevitable tendencia a la reproducción del poder será siempre contrarrestada por esa visión de mundo que sabe que debemos construir un mundo justo, pero que ni un mundo equitativo ni un mundo de iguales es suficiente. Necesitamos un mundo en el que los derechos humanos y los derechos de la naturaleza complementen sus virtudes. Porque queremos un mundo justo, pero sobre todo, queremos un mundo hermoso.

El partido ciudadano reúne la tradición de la democracia representativa con la innovación de la democracia participativa. Por esta razón su composición nace de la diversidad y la pluralidad, sus decisiones surgen de la consulta permanente, y sus valores y principios establecidos en un código de ética rigen su vida política. Al mismo tiempo, se considera un articulador, no una vanguardia, transformando de esta manera todas las tradiciones partidarias. Por todo esto, el partido ciudadano es la herramienta imprescindible para la reinvención de la democracia. Es una organización de ciudadanía 'diferenciada' que previene el monopolio de la representación, promueve la rotación en los liderazgos y vocerías, y construye mecanismos de participación para todos. El partido, por tanto, es pluralista y su único límite es el totalitarismo.

El norte del partido ciudadano es el Estado Ciudadano que se origina pero trasciende al Estado de Derecho. El Estado Ciudadano se diseña para

gestionar los bloqueos y trascender las 'huellas' -los impactos perniciosos- de la modernidad: la huella ambiental y la huella ecológica con el desarrollo verde; la huella digital con el desarrollo de la inteligencia artificial y 'general'; la huella patriarcal con el desarrollo del cuidado; la huella colonial con el desarrollo ético e intercultural; la huella de la representación política con el desarrollo de la participación democrática. Por consiguiente, un partido ciudadano no es un partido; es un movimiento, un permanente flujo de democracia.

Esta es, parcialmente, una voluntad de profundización de la democracia que no es resultado, en verdad, de experiencia exitosa alguna en el ámbito internacional. Excepto muy relativa y aisladamente en situaciones locales, generalmente municipales. Pero como en términos generales todos los procesos de participación política –más allá de los sistemas de representación– se encuentran vinculados a procesos de politización del ciudadano común, los procesos participativos forman parte íntima de la sociedad educativa a la vez que son mecanismos para la consecución de tareas de interés colectivo. No es posible, por tanto, que el concepto de participación ciudadana sea resultado de lecciones aprendidas sino muy local o reducidamente; sí es necesario, en cambio, que ante el evidente agotamiento de la democracia representativa en tantas situaciones tan disímiles durante el siglo XXI se requiera construir una 'institucionalidad' complementaria que se denomine democracia participativa, y que tendría como sujeto político, precisamente, al movimiento ciudadano. Algo así como la siguiente etapa evolutiva después de Mahatma Gandhi, Martin Luther King, la transición que hizo posible la caída del Muro de Berlín –el sindicato polaco Solidaridad dirigido por Lech Wałęsa–, Nelson Mandela, la Primavera Árabe. Algo así como el Ejército Zapatista sin ser ejército ni ruralista.

Aunque esta voluntad de profundizar la democracia, en esa dimensión, todavía no forma parte estructural de ningún Estado, sí nace de reflexiones teóricas y de intervenciones de causas radicales. Michel Foucault deconstruyó y mostró los mecanismos mediante los cuales el poder forma las subjetividades; Judith Butler dio un paso más e hizo posible pensar cómo los sujetos se resisten al mismo: la sujeción consiste precisamente en esa dependencia fundamental de un discurso al cual no elegimos pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra capacidad de emancipación como sujetos autónomos. El poder actúa desde afuera sobre el sujeto; esto implica que, para que haya subordinación y dependencia, debe haber un sujeto discursivo que acepte la sumisión o que se oponga a ella. No obstante, si se toman en cuenta los planteos foucaultianos, el poder también forma al sujeto, es decir, es condición previa de la cualidad resiliente de ese sujeto. Esta paradoja pone de manifiesto cómo el poder mismo es condición de posibilidad de la resistencia. Por otra parte, precisamente por su radical minoridad, el movimiento queer ha diseñado, exitosamente, una estrategia de alianza entre diversas minorías "a través de la diferencia", es decir, que conseguir "una alianza fuerte de la izquierda" pasaba por combatir políticas favorables a las opresiones y no precisamente por compartir orientaciones ideológicas y ni siquiera causas identitarias comunes.

El partido ciudadano, entonces, reúne la tradición de la democracia representativa con la innovación de la democracia participativa. Por esta razón su composición nace de la diferencia, la diversidad y la pluralidad, sus decisiones surgen de la consulta permanente y del mejor conocimiento académico disponible, y sus valores y principios están establecidos en un código de ética y en normas sustantivas que rigen su vida política. Al mismo tiempo, se considera, simultáneamente, un articulador democrático y una vanguardia cognoscitiva, transformando de esta manera todas las tradiciones partidarias. Por todo esto, el partido ciudadano es la herramienta imprescindible para la reinvención de la democracia. Y tendría que hacerlo construyendo un Estado ciudadano que trascienda la modernidad.

ANTE LOS INDIOS

Bolivia encarna, hoy, la diferencia cultural y la alteridad política. O, cuando menos, ha reabierto esa posibilidad como hace treinta años lo hizo el movimiento zapatista.

Pero aun así, y precisamente por eso, no debemos dejar de afirmar que somos un país pobre cada vez más pobre y cada día más injusto, y que eso no se resuelve con la caridad de los bonos redis-

tributivos ni con el clientelismo del latrocinio. Un país cuyo horizonte no cambia, pero que, por eso mismo, quiere desesperadamente cambiar y va de tumbo en tumbo, de fe en fe, de abismo en abismo. Un país que no llega a fin de mes sino al fin de la vida como quien nada hace. Un país para el que la huelga dura, la crucifixión, el tapiado, las caminatas de cientos de kilómetros con los pies desnudos no son medidas extraordinarias, sino inevitables. Que sabe que la causa de su desgracia está en la mediocridad de sus élites y el fatalismo de su gente. Que precisamente porque no es totalmente miserable ni horrorosamente injusto, puede ser cuna de libertades y tumba de tiranos. Un país que en su bicentenario como nación sabe que ha cultivado sus propios soldados de Salamina.

Aquellos de quienes la historia no registra los nombres. Aquellos que batallan cada día para alimentar en nosotros esas virtudes menores que revelan lo mejor que tenemos: "no equivocarnos en el único momento en que de veras importa no equivocarse" (Cercas, 2001: 148). Aquellos que nos recuerdan, todos los días, que tenemos dos deudas largas, larguísimas, que debemos honrar con todos aquellos indígenas anónimos que resistieron la colonización y con todos aquellos ciudadanos modernos que nos hicieron más libres. Aquellos que nos hicieron preguntas. Aquellos que dialogaron. Aquellos que nos quieren. Aquellos que nos recuerdan que debemos honrar esas deudas largas, larguísimas, con todos esos héroes anónimos que nos han hecho llegar al día de hoy capaces de resistir lo peor que tenemos y dispuestos a respirar lo mejor que somos.

Un pueblo indígena que vivía hasta hace muy poco en la Amazonia brasileña –y ahora lo hace en el margen más etnofágico del Estado– podría obligar a lingüistas y psicólogos cognitivos a revisar sustantivamente el lugar de la cultura en los procesos de adquisición del lenguaje y los patrones de conocimiento. Un pueblo que ha resistido toda influencia modernizadora, cuyo lenguaje no tiene recursividad, cuyo tiempo no tiene historia, cuya inteligencia lógica rehúsa las cantidades, cuya economía no acumula, pero cuya vida comunitaria vive profundamente en el presente inmediato, nos demuestra que este mundo no es el único. Que su cultura, que su visión de mundo, que su convivencia, que sus valores, pueden persistir radicalmente ajenos a esa presencia global de la modernidad. Y que puede hacerlo con alegría, sin complejos, sonriendo de nuestras propias obsesiones. Como lo hacen, todavía, tantos pueblos tribales a pesar de resistir encarcelados en las ruinas infligidas por los Estados. Mientras, en comprensible contraste, nuestras tres costillas indígenas bolivianas políticamente relevantes insisten con descolonizaciones amargas; mientras nuestras tradiciones mestizas reiteran sus modernizaciones acomplejadas; mientras nuestras emergencias cholas se reducen a la cultura y no se atreven a una política radical, original, innovadora.

Ninguno de nuestros aymaras o quechuas o guaraníes vive como vivieron esos 350 pirahas –que pudieron resistir al mercado durante siglos pero fueron invadidos finalmente por la escuela–, profundamente tribales, profundamente no modernos, del amazonas brasileño. Todos están implacablemente contaminados de modernidad. Ninguna de nuestras tradiciones mestizas vive la modernidad a plenitud; la imitan, la planifican, jamás la alcanzan. Ninguna de nuestras emergencias cholas ha podido traducir ni convertir ni anfibiamente mutar de gusano colonizador/colonizado a mariposa indiamoderna. Estamos dolorosamente atrapados en la reiterada experiencia de la impotencia. De aquí nuestra pasión por los límites, a ver si el borde del abismo nos otorga algo de potencia creadora. O si de una buena vez nos suicida.

Nuestra alteridad, de la que tan orgullosamente nos pavoneamos, es también una diversidad degradada, empobrecida, colonizada. Una diversidad que casi no es diferencia. Aun así, todavía la conservamos, aunque sea a retazos, con el poco aliento de futuro que permite que nos respiremos, que nos miremos, que nos oigamos. Quizá porque intuimos que esa diferencia es nuestra única oportunidad de reinvención, quisiéramos construir un país que sea una red de tradiciones y de visiones: una red de ritos. Ya no una comunidad de orígenes, sino una comunidad de destinos. Un Estado que ya no sea impotentemente nacional, sino profundamente postnacional, es decir, intercultural. Claro está, complicado, difícilmente gobernable, imposiblemente Estado.

Pero es probable que nos quedemos como pregunta. Como encarnación de una posibilidad y no como revelación de que la seducción del imperio

ha fracasado desde siempre. Como prueba general de que la fascinación con el secuestrador de la historia puede ser trascendida desde la memoria de las tradiciones, aunque esta no sea capaz de diseñar la brújula de un horizonte intercultural. Se puede confrontar la condición colonial desde el horizonte local, actuando desde este horizonte para emancipar al mundo, para revertir su control del imaginario. Pero es muy probable que el presidente indio interrogue al mundo pero no responda al país.

Para todos los 'localizados postcoloniales', la cuestión es cómo –es decir, ética pública con estética del presente– y no quién –porque ni los pobres ni los oprimidos son los dueños de la verdad. De hecho, todos los sistemas retóricos de los populismos necesitan la pobreza y el monopolio de su uso político para su perdurabilidad. Por esto, hoy, la razón cínica sirve de comodín y reproductor del poder. Por esto, hoy, la tarea fundamental en la postcolonialidad sigue siendo la profundización de la democracia y la identidad entre ética, estética y política. Para no terminar convertidos en otra acción eclesiástica, es decir, dogmática, es decir, autoritaria; solo revelación "divina" dado que no acción humana.

Y en esto consiste nuestra tragedia contemporánea. En la impotencia constructiva de un plan que no se piensa maravillosamente ambicioso ni se concreta cotidianamente ejecutable, en la esterilidad laboral de una gestión de Estado que no tiene la estatura para ir más allá de la costumbre populista, en la mediocridad conspirativa de una práctica política que no se atreve a la utopía porque se resigna al racismo invertido. Por todas estas fracturas, el presidente indio es solo una pregunta. Y el pueblo indio apenas un horizonte difuminado que no se traduce en la gestión pública de un nuevo mundo.

Como ya sabemos que esperando que de la imagen del nativo se revele el evangelio de una voz auténtica reescribiremos interminablemente *Godot*, voy a afirmar que desde el discurso oral de esos subalternos radicalmente diferentes hay una esencial intransitabilidad con el discurso imperial y colonial. Pero también voy a preguntar dónde vive, dónde se expande, dónde duerme, dónde se contradice, dónde lucha, la diferencia. Si es que todavía es inmune a la ceguera. Si es que todavía la belleza no es una excepción iluminada, sino lo que nos hace libres todo el tiempo.

Cornelius Castoriadis, en sus últimos años, tuvo la lucidez de ir, y no solo de mirar, más allá:

> En cuanto a la distinción entre lo poético y lo funcional, no es difícil dar cuenta de ella. Lo funcional es todo lo que obedece a necesidades vitales o físicas y a limitaciones lógicas. La producción como tal pertenece, en general, a lo funcional. Pero los objetivos últimos de la producción nunca son funcionales, ya que no hay sociedad humana que produzca solamente para conservarse. Los cristianos construyeron iglesias, los primitivos a menudo se pintan el cuerpo o la cara. Estas iglesias, pinturas o dibujos no tienen ninguna utilidad, pertenecen a lo poético. Por cierto, sirven para mucho más que el hecho de servir para algo: sirven para algo mucho más importante que todo el resto, el hecho de que los humanos puedan otorgar un sentido al mundo y a su vida. En esto consiste el rol de lo poético. (2008: 134)

ANTE LAS MUJERES

Solo ante la tragedia se sabe del cuidado. De la ética del cuidado, del cariño del cuidado, de la alegría del cuidado. Sirvan estas cartas como testimonio del cuidado.

Isa:

Tú has sido generosa con la vida de todos tus amigos incluso en el momento de tu dolor más insondable. ¿Dónde has encontrado la fuerza para caminar abiertamente con la lluvia si todo lo que te rodeaba te secaba? ¿Cómo podías cosechar en aquel desierto del cual no queríamos sino huir, atenazados por el terror de ser los siguientes cómplices involuntarios de la muerte? Tú, separada definitivamente del amor de tu vida, nos sacabas del pozo, nos abrazabas, nos hablabas suave.

Este pequeño grupo de gente que se niega a la derrota de las utopías, de la cual ambos formamos parte, no estuvo a la altura de la solidaridad que salía de tus manos. Mientras colgábamos de ti como harapos, nos levantabas con ternura; mientras te llorábamos separada para siempre de tu amado, nos cantabas al oído; mientras queríamos quererte desgarrados, nos querías entera. Todos creímos que

la vida cotidiana iba a ayudarnos a vivir por ti y por nosotros; todos nos resignábamos al más ínfimo de los destinos para no tener que arrancarle flores al rencor que nos carcomía. Pero tú nos comprendías y no te entregabas en pedazos para no obligarnos a cobijarte.

Creo que, a momentos, nadie quería tocarte el corazón por temor al contagio. Al fin y al cabo, sin decirlo de frente, sentíamos que la plaga continuaba y que lo mejor era pretender ignorarla, mirarte solo de reojo pretendiendo estar ahí, a tu lado. Te abrazábamos con miedo, llorábamos solos y no contigo, te dábamos un bastón para no entregarte el hombro. En otros momentos saltábamos contigo al abismo y nos ahogábamos de pena. Corríamos más rápido que la desesperación para que no te alcance. Recorríamos minuciosamente tus lágrimas para extraerles la sal de la vida y devolverte el ajayu. Pero tú, siempre abierta, vulnerable, con la piel quebrada por la desgracia, no dudabas de la vida.

Te has quedado sin ojos, pero nos has enseñado a seguir mirando más allá de nosotros mismos. Tu piel está quemada, pero nos has enseñado a abrazarnos sin rencores ni temores. Has hecho de la muerte de tu amado canción de cuna para todos. Ojalá podamos, todos, ser tu hijo.

Porque ahora llega, despaciosamente, la vida diaria. Las verdaderas, innumerables carencias. Los vacíos que llenan de espanto. La memoria de su sonrisa tranquila. La música con que llenaba de pasos seguros el camino. Ahora llega el desafío de querer a la vida más que antes.

Tú sabes, nos lo has dicho tantas veces, cuando juntos tropezábamos y caíamos a nuestros pozos, a los profundos o a los sin fondo. Es cuestión de darse la mano, de confiar en lo que hemos hecho de nosotros mismos, de querernos sin condiciones. En momentos en que la historia y la gente se niegan a mirar los pasos hacia adelante, has vuelto a abrir el camino de la solidaridad. Calladamente, en el momento de tu dolor más insondable, nos has cantado una canción de cuna para renacer a la generosidad de la lluvia que llueve para todos. Ahora vamos a creer en la vida más que antes.

Guillermo

Hermosa:

La violencia, no sé cómo decirlo, es la plaga mayor. La violación, el robo, el asalto. El golpe por la espalda que te asalta el equilibrio construido con la paciencia de cada día. El robo en las noches que te amarra a la paranoia para que te quedes paralizada. La mueca del cuchillo en la garganta con que pretenden esquilmarte la dignidad y la alegría. La violencia, ya sé cómo decirlo, es la herramienta del miedo que te quiere secuestrar el alma.

No se lo permitas, hermosa, no se lo permitas. Ten todo el cuidado necesario, pero no te escondas detrás de una muralla china. Ten todas las justas precauciones, pero no te protejas en las esquinas de la sombra. Ten las cautelas adecuadas, pero no te enanezcas ante la amenaza. Porque esa sería la victoria del miedo que te quiere impotente, que te necesita adormecida, que te pretende encogida.

Ahora es cuando. Ahora es cuando conviertes al asalto en fuerza para tomar el cielo por asalto. Ahora es cuando transformas al robo en la alegría con que alimentas a tu gente. Ahora es cuando trasciendes la violación y contagias dignidad a todas las mujeres del universo. Ahora es cuando miras al miedo de frente y lo ignoras, le das la espalda, caminas sonriendo. Con el gas pimienta en una mano y la pasión por la vida en la otra.

Porque tienes que crecer hasta tu estatura mayor. Hasta tener todos los tamaños con los que radiografiar al miedo como lo que es: apenas un gusano que te pone el cuchillo en la garganta. Para nunca mendigarle piedad. Para jamás humillarte. Para aprender a conservar la dignidad en la peor tormenta con que esas basuras del mundo te inundan.

Si asaltan tus cosas y no te queda sino encogerte, dáselas y dales la espalda. Si roban tu trabajo y no puedes resistirlos, `dónaselo` pero no dejes que te arrebaten la alegría. Si violan tu cuerpo y no puedes combatirlos, entrégaselo pero devuéveles asco y míralos de frente sonriendo.

Porque aún si de vuelta a ti misma necesitas un baño interminable y no son suficientes los abrazos de tu mundo, tú ya habrás dado el primer paso en un nuevo mundo extraordinario. Ese donde toda la basura del mundo ya no podrá tocarte. Ese donde nos das la mano, donde caminamos juntos, donde nos contagias alegría. Un mundo maravilloso por

obra y gracia de la sonrisa con que respondes a la violencia.

Tu tata

Mama:

La sequía es algo que se va ahondando, que va dejando heridas, que va esterilizando el amor de la tierra. La tierra resiste, se hunde dentro de sí misma, se alimenta de sus más íntimas aguas. La sequía se expande, penetra, lastima. La tierra se raja, se rompe, se quiebra, se duele.

La sequía tiene una larga paciencia. La tierra tiene, para preservarse, una más larga ternura. ¿Qué puede suceder, sin embargo, cuando la sequía cae como una peste de la razón que se protege, o como esa vieja plaga de las cobardías ante el amor? ¿Cómo puede cuidarse el corazón de la tierra si no tiene tiempo para acopiar todas las aguas de sus rincones y todas las sangres de sus refugios?

La tierra convertida en desierto es el último refugio del agua. El desierto sólo necesita de sí mismo al haber convertido la necesidad del agua en la virtud de su carencia. El agua amada por el desierto no necesita sino gozar de su libertad. Aunque su última gota sabe que su hogar es el desierto porque es el único que la esperará hasta el final de los días.

No sabes cuánto necesito tu cariño de desierto. Te bastaba una gota de mirada para reverdecer toda entera; era suficiente un abrazo de agua para que entregues sueños tranquilos por las noches de las noches. Tú has sido ese desierto que cobijaba a mis tristezas de la sequía; tú has sido esa arena que me acurrucaba de las tormentas de los buitres.

No sabes cuánto necesito que me enseñes tus caminos de desierto para que desde hoy yo sepa proteger mi corazón de tierra de las pestes de la razón que sólo se mira en el espejo. No sabes cuánto necesito que me muestres los nidos de tu arena para acurrucarme de las embestidas de mis propias cobardías. No sabes cuánto necesito que me ames hoy.

Pero sé que no vas a venir y me deshago. Que no me vas a abrazar y me destrozo. Que no me vas a besar y me caigo como las hojas otoñales de todos los árboles del mundo. Por eso me levanto del polvo en que tu muerte me ha convertido y te busco aunque esté seco, árido, estéril, para encontrarte como mi última gota de agua, para que mañana en la batalla tu memoria me resguarde. Para que pueda seguir amando no sólo como he amado hace tanto tiempo, viviendo la luz como la vive el ciego de nacimiento, sino para que ame con la luz de tus ojos.

El hombre que no es el hombre de la vida de la mujer de su vida no puede sino morir su vida. Tú te resignaste al amor del desierto por la lluvia; una gota te hacía feliz. Yo no me resigno; soy un beduino que sólo puede navegar en todas las aguas de todas las lluvias, un marinero que se juega por el agua, no por el desierto. Por eso mismo hoy te necesito más que nunca. Mis mares y mis lluvias se han secado. Sólo me queda aprender tus caminos de desierto para darle refugio a mi última gota de agua.

Tu bambino

Un mundo necesario

Donde se utopiza. Y algo más. Y algo menos.

Hapik'wa, la viejita que me había adoptado el año 1964 cuando vivía unos 8 meses con ellos en Pampa Grande, se acercó y me dijo: llévanos a toditos, vamos a morir aquí… no queremos tener más hijos aquí, el mundo es malo, los blancos han comenzado a juntarse con sus hijas, y a pelear el hermano con el hermano… no queremos morir la segunda muerte…
Sentir el espíritu de un pueblo en alto grado de vulnerabilidad, escuchar sus palabras y ver su grado de desesperanza, es lo que marca a uno y le enseña qué significa Ser Un Vulnerable.

Jürgen Riester

Abigail Canaviri es un personaje extraordinario. Alguien que a sus 14 años dice cosas como:

> Se habla mucho de los derechos de los niños. Pero en Potosí esos derechos no existen. Nos maltratan. Y queremos que las autoridades nos expliquen por qué nadie protege nuestros derechos, por qué no vienen a visitar nuestras casas en la bocamina. Nosotros tenemos miedo. Pero ellos están muy ocupados. (Izaguirre: 2010, s/p).

Alguien que ya sabe que si no alcanza su sueño de estudiar medicina, "para darles medicinas a los niños pobres y curarlos gratis", va a quedar atrapada en la miseria y quedará enterrada en algún socavón porque la desgracia no se resuelve individualmente.[24] Porque es la lucidez de Abigail la que revela los trasfondos de la tragedia: la precariedad del trabajo en casi todas las minas de Bolivia y, sobre todo, la condena a la sobrevivencia de los niños trabajadores. Pero la enorme distancia en el tratamiento de esa lucidez y de ese personaje demuestra que la reflexión que nace de la miseria puede iluminarla o puede degradarla.

Es indudable que dividir tajantemente cualquier perspectiva en solo dos opciones simplifica los valores que la sustentan hasta el límite del fundamentalismo. Vivir el mundo en blanco y negro no solo es insensato, sino imposible. Pero aun si los extremos –religiosos, políticos, artísticos– no agotan los colores, eso no implica que esos extremos no existan. O, peor aún, que los extremos no dirijan el destino y no sean la base de la "argumentación" de tanta gente que mata y se mata por expandir el territorio de su verdad absoluta. Por otra parte, sin embargo, la miseria es un extremo, ante la opulencia, los dogmas, los autoritarismos. Ha dado lugar a explicaciones económicas, posiciones políticas, descripciones sociales que han revelado el racismo persistente y los matices dentro del mismo mundo indígena.[25] Y, claro, ha sido motivo del trabajo artístico.

24 "El número de indígenas que vive en la pobreza ha disminuido en la última década, pero la brecha que los separa de otros latinoamericanos se ha estancado o se ha ampliado. En efecto, la pobreza afecta al 43% de los hogares indígenas de la región –más del doble de la proporción de no indígenas– y el 24% de todos los hogares indígenas vive en condiciones de pobreza extrema, es decir 2,7 veces más frecuentemente que la proporción de hogares no indígenas. Esto incluye al 49% de indígenas urbanos y al restante 51% que vive en ámbitos rurales" (Banco Mundial, 2016).

25 "A nivel regional, los indígenas que viven en entornos urbanos tienen 1,5 veces más acceso a electricidad y 1,7 veces más acceso a agua corriente que sus contrapartes rurales. Asimismo, la culminación de la educación primaria entre indígenas urbanos es 1,6 veces mayor que en zonas rurales, la educación secundaria es 3,6 veces mayor y la terciaria 7,7 veces mayor. Por otra parte, el espacio urbano puede ser un medio para reducir la discriminación de género y promover nuevas formas de participación política y expresión cultural. Si bien la migración rural/urbano no afecta únicamente a los pueblos indígenas, los distingue el alto grado en el que las disparidades entre ambos medios los afectan. No obstante, los entornos urbanos también se caracterizan por grandes disparidades entre los habitantes indígenas y los no indígenas en términos del acceso a los servicios públicos y las oportunidades económicas. El porcentaje de indígenas que vive en barrios pobres o favelas es casi el doble de la proporción de habitantes urbanos no indígenas. El 36% de todos los indígenas urbanos vive en lugares inseguros, insalubres y contaminados. En las ciudades, los indígenas acceden principalmente a empleos precarios y mal remunerados. En países con grandes poblaciones indígenas, como Perú, Ecuador, Bolivia y México, el porcentaje de indígenas que tiene un empleo calificado y estable es entre dos

La pornomiseria es ahora el turismo por los territorios de la pobreza. La contemplamos pero no la explicamos. La exponemos pero no la combatimos. La usufructuamos pero no la resolvemos. La pornomiseria se ha convertido en una droga conciencial y política que nos invade y nos hace adictos a la impotencia y la caridad porque el mundo indígena tiene limitaciones impuestas por la modernidad colonial para construir su emancipación desde ellos mismo.[26] Este libro, además, ha sido escrito para combatirla.

Pero también para combatir el neoleninismo tecnocrático al que aspira, sin alcanzarlo, el socialismo latinoamericano del siglo XXI. Porque es precisamente esa corriente la que descalifica el aporte indígena al mundo desde su propia visión mesiánica que, como todo mesianismo, es profundamente autoritario.[27] Porque son ellos, los leninistas *millennial*, los que reproducen día a día el patriarcado más sutil y de los que Abigail tendrá que sospechar cuando se acerquen con su lengua bífida. Más grave aún, la que adjetiva como ingenua[28] la persistencia de siglos por preservar algo de lo mejor de la humanidad y, quizá, la única posibilidad de trascendencia de los vicios de la modernidad.

Pero, sobre todo, ha sido escrito para que Abigail confíe en las herramientas de las artes para su inevitablemente temprana y bienaventuradamente larga vida política. Como la de Filemón Escóbar. Como la de Domitila Barrios. Como la de mi abuela desheredada. Como la del subcomandante Marcos que dijo lo que Abigail siempre supo:

> Les enseñamos a los niños que hay tantas palabras como colores, y que hay tantos pensamientos porque de por sí el mundo es para que en él nazcan palabras. Que hay pensamientos diferentes y que debemos respetarlos... Y les enseñamos a hablar con la verdad, es decir, con el corazón. (2003: 1)

y tres veces menor que el porcentaje de no indígenas. Los datos de hogar indican que, independientemente de los antecedentes académicos, el género, la edad, el número de personas a su cargo y el lugar de residencia, un indígena suele ganar un 12% menos que un no indígena en las zonas urbanas de México, y alrededor del 14% menos en las zonas rurales. En Bolivia, un indígena tiene una probabilidad de ganar 9% menos en los entornos urbanos y 13% menos en las zonas rurales; en Perú y Guatemala gana alrededor de 6% menos. En el caso de las mujeres indígenas, sin embargo, la brecha salarial es mucho mayor que para los hombres indígenas. Las indígenas bolivianas ganan alrededor de 60% menos que las mujeres no indígenas por el mismo tipo de trabajos. Al mismo tiempo, la brecha en educación entre hombres y mujeres indígenas aumentó" (Banco Mundial, 2016).

26 "La ampliación del sistema escolar no ha estado acompañada por una mejora significativa de la calidad o una adaptación que les permita a los niños indígenas desarrollar su pleno potencial, ni como ciudadanos del Estado ni como miembros de su cultura. A pesar de la existencia generalizada de leyes y reglamentaciones que protegen los idiomas y las culturas indígenas, junto con el reconocimiento de la importancia de impartir educación intercultural bilingüe (EIB) a niños y niñas indígenas, la educación formal está fuertemente asociada a la pérdida de idiomas nativos y conocimiento tradicional. Existen abundantes pruebas de que la EIB podría revertir esta tendencia, pero debe implementarse adecuadamente, lo que no sucede con frecuencia. También están rezagados en cuanto a acceso a Internet y posesión de computadoras. La brecha digital refuerza formas preexistentes de exclusión, pues el acceso a nuevas tecnologías se ha convertido en un aspecto fundamental del capital social en sociedades latinoamericanas cada vez más globalizadas (aunque debe hacerse notar que, como afirma Renato Ortiz, un niño de clase media con computadora está más cerca de un niño del 'primer mundo' que de un niño pobre o indígena de su propio país). En síntesis, la primera década del milenio dejó a los pueblos indígenas de la región con dos historias contrastantes: una de obtención de beneficios importantes, como la ampliación sin precedentes de su capacidad para expresar y decidir qué tipo de futuro desean colectivamente, y otra de persistente exclusión, que todavía limita su capacidad para contribuir y beneficiarse del Estado sin renunciar a sus culturas e identidades" (Banco Mundial, 2016).

27 "Los nuevos movimientos sociales que han surgido desde el final de la Guerra Fría y que desde 2008 han experimentando un resurgimiento han sido igualmente incapaces de concebir una nueva visión ideológico-política. Por el contrario, estos movimientos consumen una gran cantidad de energía en los procesos internos de democracia directa y en la autocomplacencia afectiva por delante de la eficacia estratégica, y con frecuencia propugnan una variante de localismo neoprimitivista, como si para luchar contra la violencia abstracta del capital globalizado fuese suficiente la 'autenticidad' frágil y efímera de la inmediatez comunal" (Williams y Srnicek, 2013: 2).

28 Lenin, en "El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo" escribió: "El socialismo es inconcebible sin la gigantesca maquinaria capitalista basada en los últimos avances de la ciencia moderna. Es inconcebible sin una organización estatal planificada que someta a decenas de millones de personas al más estricto cumplimiento de una norma única de producción y distribución. Nosotros, los marxistas, hemos hablado siempre de esto, y no merece la pena gastar siquiera dos segundos en conversar con gente que no comprende ni siquiera eso (los anarquistas y una parte considerable de los revolucionarios de la izquierda socialista)" (en Williams y Srnicek, 2013: 4).

INDIANIZAR EL MUNDO / FEMINIZAR LA VIDA

Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. Tupi, or not Tupi, that is the question.

Oswald de Andrade

Aun asumiendo que los escenarios de emancipación de los colonizados están estructuralmente limitados por la estrategia de sostenibilidad de la condición colonial, los colonizados son capaces de mirar al colonizador desde la negación de su "destino". Han aprendido a cuestionar la hegemonía y, por tanto, a dudar de la inevitabilidad de su sumisión. Han obligado a que la colonialidad haga uso de la fuerza y, por tanto, a cancelar su propio enamoramiento perverso. Han negado el paraíso como fuente de la colonialidad y, por tanto, han recuperado los valores utópicos de la ancestralidad. Claro que negar que la condición colonial y la condición patriarcal sean el inevitable destino del mundo indígena y del mundo femenino no es suficiente. Resistir es algo, pero transformar es lo fundamental.

Descolonizar no supone reconstituir la cultura ancestral. Despatriarcalizar no supone concentrarse exclusivamente en la empatía. Suponen conocer la opresión desde la perspectiva del subalterno, revelando los estragos epistémicos del colonialismo y del patriarcado mientras se vive ese encuentro intelectual y existencial. Suponen denunciar conceptos y prácticas como el proceso civilizatorio de los extirpadores y la razón instrumental de los patriarcas que han degradado otros como emancipación y liberación. Suponen construir discursos y narrativas libertarias que no se sumerjan en la moda de la marginalidad, la sombra de la alteridad, el consuelo de la diferencia. Suponen aprovechar las oportunidades de la diferencia en la identidad, rechazando los mecanismos de la banalización. Pero descolonizar y despatriarcalizar todavía no es inventar un mundo –hermoso y no solo justo– donde nos reconozcamos sujetos de un vínculo de reciprocidades y de una red de solidaridades manteniendo nuestras identidades.

Yo soy una perspectiva parcial del otro. Yo no soy nada, no solo nadie, sin el otro. Los antropófagos comen al otro, pero se hacen otro. Los colonizadores, en cambio, se comen al otro; los patriarcas, en cambio, se comen a la otra. Por eso la antropofagia moderna es colonizadora; comen al otro y lo convencen de que la alimentación es mutua por la vía del consumo de piedras de colores. La antropofagia postcolonial, en cambio, es rito de perpetuación de la diferencia. Claro que hay confrontación, pero esa confrontación se la vive de costado, no de frente; claro que hay lucha de poderes, pero esa lucha no es por un cetro, es para saber quién y cómo se amenaza mejor al poder. Dice Clasters que la primera división no es económica, sino política: "no separa a los que tienen de los que no tienen, sino a los que mandan de los –y las– que obedecen" (1978: 11).

El poder, hoy, nos seduce con el crecimiento material, con la diversidad formal y con el consumo fetichista: con la abundancia. Pero, ¿si imaginamos una sociedad austera que no deseche el desarrollo tecnológico para sustentar un bienestar suficiente, una sociedad con crecimiento ecológico que no supere los límites biofísicos de asimilación de residuos, una sociedad con reproducción simple cuya huella ecológica no supere la capacidad de regeneración natural y social, una sociedad que module moralmente la conservación de valores concretos de uso para la valoración del trabajo, una sociedad justa donde todos accedamos dignamente a los derechos y los servicios públicos sean muy buenos, una sociedad que desfeminice la casi exclusiva tarea de ellas de reproducir la vida doméstica, una sociedad que fomente la creatividad y la responsabilidad compartida? ¿Si imaginamos una indígena sociedad comunitaria? ¿Si imaginamos una sociedad del cuidado? ¿Y si hacemos de esa realidad imaginada un rito antropofágico, un rito que nos alimente permanentemente de diferencia? ¿Un rito para democratizar la democracia?

Un rito es, inevitablemente, una acción colectiva. Por esta razón, un rito hace posible sentir que se interviene en el mundo y no que el mundo te determina. Hace del individuo un ciudadano, una persona moral, una razón pública. Si la vida política se condensara en un código de ética, una serie de performances rituales bastarían para hacer de la democracia una constancia deliberativa y no una excepción procedimental. Su base estaría constituida por la persuasión y la disuasión en la red de decisiones y debates, no por el poder de las jerarquías ni de las instrucciones.

Vivir la vida política sobre la base de un repertorio ritual antropofágico en el que todos nos alimentemos de diferencia y no en el que todos nos reduzcamos al instante del voto es ritualizar la política. Convertirla en una vivencia sagrada. El mundo indígena ha hecho del rito la articulación entre lo humano y lo natural. El mundo femenino ha hecho del cuidado de la vida la articulación entre las diferencias de la vida. Esos son sus legados. Porque si la naturaleza y la vida son lo 'real' inimaginable y la política saber que si no se quiere lo imposible no se quiere, solo nos queda la ritualidad para transformar nuestras certezas y nuestras costumbres en una democracia de la diferencia, en una tradición festiva, en una experiencia que un sujeto tiene del común. En una democracia sin fin.

Indianizar el mundo, hoy, es hacer del rito el sustento de la vida en común. En Bolivia –porque finalmente solo de esta cueva podrían emerger las palabras de este libro–, los ritos cholos nos conviven. Quizá en ellos radica la posibilidad de ser indios. (Ya lo dije, indios transmodernos, claro, no indios ancestrales). Uno de ellos, el del Gran Poder, persiste en la vida diaria. No para bailar la colonialidad ni celebrar la modernidad, aun si la gran mayoría de danzas así lo desean, sino como la alegría que nos reúne para transformarnos en nuestra mayor posibilidad: una sociedad solidaria. Aun si solo sucede en el instante de la metamorfosis en la sociedad india transmoderna.

Feminizar la vida, hoy, es hacer del rito la performance de un día de empatías y una noche sin patriarcas. En Bolivia –porque finalmente solo de esta tribu podrían emerger las palabras de este libro–, los ritos modernos nos conviven. Pero lo hacen en la cotidianidad de la carencia de servicios básicos en demasiados centros urbanos.

Para cientos de miles se aplica la molestia existencial de Gayatri Spivak:

> Mire, todo eso está muy bien. Pero yo vengo de la India. El mío es un país donde millones de personas no solo viven en la calle, sino que allí duermen, comen y hacen sus necesidades. Y después que las hacen, las escrutan muy atentamente, porque su color les indica cuánto tiempo de vida les queda. Ese es el límite del texto. (Chakravorty, 2009: 104)

Y es con esta historicidad de la materia que se hace imprescindible un esencialismo estratégico del feminismo más fundamental como instrumento de defensa y crítica ante los etnocidios y feminicidios. El fetichismo de la mercancía y de las identidades ha desmaterializado tanto la producción como la palabra que también es imprescindible responder a ese fetichismo con materialidad política: "T**ú me quieres virgen, tú me quieres santa, tú me tienes harta"** (*graffiti* en La Paz).

Pero, también, es necesario caminar hacia mañana trabajando hoy con la resiliencia de la ética del cuidado. Creando una disonancia que sea una alternativa al imaginario "armónico" del patriarcado, poniendo en crisis las fronteras **étnica**s, nacionales, sexuales, genéricas, subjetivas. No en vano incluso la ciencia más positivista ya ha demostrado que la empatía forma parte de nuestra historia evolutiva.

Por esto, los ritos de la indianización del mundo y la feminización de la vida son el sustento **ético** de la resiliencia ante el daño moral. Y ante la tragedia de los comunes.

ESTETIZAR LA POLÍTICA

¿Si el canibalismo, en verdad, fuera una manera de salir de sí mismo, de transformarse en Otro, y no de transformar al Otro en sí?

Eduardo Viveiros do Castro

Para disputar el esteticismo de la política fascista, Walter Benjamin propuso la politización liberadora del arte. Cancelando el aura, anulando la autonomía de la obra, el arte purgaría su origen aristocrático y sus residuos místicos. La recepción masiva, hecha posible por la reproductibilidad técnica, popularizaría el arte. Sin embargo, el mercado del capital, como en tantas otras situaciones, ganó la pelea a la política. Efectivamente, canceló ideológicamente la autonomía del arte, pero las industrias culturales y los medios masivos convirtieron en mercancía lo que se deseaba arma combatiente. Más aún, la mejor mercancía cultural, la reconocida por los premios más prestigiosos, restablece el aura difiriendo su goce popular y convirtiéndose en hueco negro del deseo: aquello que quisiéramos que nos dote de sentido se esconde como promesa, no se alcanza como realización. El mercado es ahora el creador. Hasta en las artes no puede haber otra cosa que acumulación; cuando las artes son apenas entretenimiento, se invaden los sueños, se planifican, se jerarquizan y se organizan. Entonces la política, como si nada, se exilia de la vida. Porque los humanos ya no tenemos nada en común que nos convoque, excepto la amenaza de la sexta extinción cosmológica; la primera causada por ese virus depredador en que nos hemos convertido demasiados seres humanos. Por esto otro mundo es necesario.

El otro costado de la propuesta benjaminiana quisiera caracterizar al artista como trabajador, no como iluminado. El artista no tendría el don de redimirnos para cumplir ese encargo de la cultura ilustrada, sino apenas de resistir la barbarie del capitalismo salvaje y afirmar la posibilidad de la emancipación. Pero claro, contemplar los escombros de la ilustración no es igual a construir una alternativa. De ahí que la celebración de Baudelaire se limite a ser un homenaje a la negatividad como actitud y como posición desde la que se narra. Nuevamente, sin embargo, la lógica del mercado del capital se alimentó de las buenas intenciones y las retornó al infierno. Celebrar la denuncia, rendir su homenaje al pensamiento crítico, sitúa al artista como fetiche: el intercambio se impone a la producción, el valor de cambio al valor del trabajo. El artista es, entonces, apenas el sujeto del fetichismo de la mercancía artística. Puede concebir morbosamente el apocalipsis en cualquiera de sus variantes, incluido el adorno perpetuo de la forma, pero no puede crear un mundo imposible. Y se despolitiza, se consuela con la intimidad de su cueva, asumiendo su impotencia de concebir ese otro mundo imposible pero necesario, transfiriendo su voluntad al consumo y al mercado, y se somete al flujo del círculo vicioso.

A pesar de sus contradicciones, Benjamin hace posible observar el riesgo de que el arte quede disuelto en la intemperie. Desgarrado entre la producción cultural globalizante que da de comer pero que te atrapa en la liviandad de la mercancía y el esteticismo crítico que da pensamiento pero que te reduce al concepto sin experiencia colectiva, el arte moviliza la contemplación pero no conduce a la acción. Cierto, pero también cierto que cuando el arte no está reservado al juicio de los expertos ni a la contemplación exclusiva de las élites, la masa tiene la oportunidad de acceder a Chaplin y saber que la ciudad, ya no el castillo vanguardista ni la ruralidad romántica, es el nuevo escenario en el que se reúnen la periferia, la fragmentación, el residuo, es decir, el nuevo lugar de los sentidos populares.

Aun si este escenario contemporáneo no permite consistencia en la emancipación ni en la crítica, tampoco se trata de celebrar o denigrar la cultura de masas o la cultura de élites. No es esa la alternativa, no es la opción dualista ni la maniquea. Pareciera, en todo caso, que podemos asumir la posterior tesis benjaminiana planteada en su libro sobre la filosofía de la historia, donde plantea que cada época debe intentar arrancar la tradición del conformismo que está a punto de someterla, asumiendo que siempre es posible revelar las potencialidades libertarias a través de su incorporación en una dimensión colectiva que nos pueda conducir a

la acción. Porque incluso dentro de los polos excluyentes del valor de culto de la cultura de élite, o al interior del valor de resistencia de la cultura popular, existirán posibilidades radicales de democratización y/o de emancipación. Siempre y cuando estemos plenamente dispuestos a enfrentar las complejas y ambiguas disputas por la gestión de los sentidos sociales para disputar la implicación benjaminiana de que el aura es un obstáculo para la democratización de las artes.

El aura ya no es el aura. La anomia política no puede ser combatida con más política, sino con utopía: una sociedad que gestione el poder pero sin un Estado que lo monopolice; una sociedad sin historia desde el poder pero con mitos de origen desde la cotidianidad; una sociedad con reproducción simple del valor de uso pero sin reproducción ampliada del consumo; una sociedad sustentada en una economía de la necesidad, no en una economía del consumo; una sociedad con innovación tecnológica de desarrollo sostenible pero sin depredación de la naturaleza; una sociedad sin religiones institucionalizadas pero con paraísos en la tierra; una sociedad de veganos; una sociedad fluidamente trans; una sociedad de iguales y diferentes. Claro, una sociedad inconcebible, una sociedad imposible. Porque el camino sin salida del productivismo, de la competitividad, de la sujeción al consumo por encima de la emancipación del poder nos ha hechizado y ha hecho inviable crear una retórica del valor de la belleza. Por eso, una sociedad de iguales en el poder pero diferentes en la experiencia de vida es inaudita. Pero si no se quiere lo imposible, no se quiere. Porque la alternativa es lo que llaman paraíso global neoliberal: el mundo zombi. En serio.

> Producir rupturas en el tejido sensible en las percepciones y en la dinámica de los afectos. Ese es el trabajo de la ficción. La ficción no es la creación de un mundo imaginario opuesto al mundo real. Es el trabajo que produce disensos, que cambia los modos de presentación sensible y las formas de enunciación cambiando los marcos, las escalas o los ritmos, construyendo relaciones nuevas entre la apariencia y la realidad, lo singular y lo común, lo visible y su significación. (Rancière, 2010: 25)

La razón instrumental contemporánea ha deseado demostrar que es posible democratizar las artes si 'democratización' se entiende por acceso: el aura pasteurizada delicadamente por el mercado. En el otro extremo, la acción ritual que persiste en los tejidos indígenas, o en las danzas cholas o en las artes performáticas, ha demostrado que el aura puede no ser excluyente sino raigalmente popular. Popularizar el aura del museo, aun si es de un museo que se vive cada día. Porque en las sociedades tribales que persisten, el modo de simbolización diferencial es la regla, por eso no hay un arte separado de la vida cotidiana; pero en las sociedades "civilizadas", el modo de simbolización diferencial se reconoce solo como "excepción necesaria", relegándose, con el arte, a momentos íntimos o exclusivos separados de la vida cotidiana.

Incluso si el aura es un obstáculo, puede simultáneamente ser una condición de acción crítica. El aura puede ser una pedagogía liberadora: creación con experiencia vital. Ni condición ilustrada ni celebración del analfabetismo, aura que se expone al extrañamiento del pan nuestro de cada día. No está aquí como si nada, pero tampoco está allá como ilegibilidad. El aura que hoy importa es aquella que se atreve a dotar de dimensión pública a la belleza. Y, por tanto, aquella que trabaja en el escenario donde la política se atreve a asumirse como estética: un sentido común que sea la imaginación pública de la belleza. O, en otros términos: estetizar la política. Claro, desde otra estética, desde la postbelleza de la condición colonial o patriarcal o capitalista trascendidas. Y desde otra política, desde la postpolítica que desdeña al Estado y expande los derechos de los pueblos a sus diferencias, sobre todo epistémicas y estéticas. Así, sí. Así, estetizar la política construye un efecto de sentido, un efecto de belleza. Porque contra una lógica férrea y unívoca, se da libre curso a la interpretación; porque frente a una política monolítica y vertical del partido, se apoya a los movimientos sociales trasversales; porque frente a la soberbia de la vanguardia artística, se recupera un arte popular y plural.

Descolonizar no es solo romper las cadenas de la opresión. Descolonizar es estetizar el horizonte de la seducción postcolonial. Descolonizar es estetizar la diferencia. Descolonizar es estetizar la nación. Así comienza el parto: desde el museo

de la liberación y el memorial de agravios hacia la interculturalidad descolonizadora, hacia el feminismo despatriarcalizador, hacia la expansión de los derechos descapitalizadores de las identidades y de la ecología. La permanente pregunta de qué hacer, hoy se responde así: estetizar la política.

Si no se quiere lo imposible, no se quiere, postula Antonio Porchia. Esa es mi definición de arte, o de estética, o de belleza; porque la belleza, en general –como la magia o ciertos ritos chamánicos, o ciertos poemas, en particular–, es una intervención inimaginable en un mundo dado para que en ese mundo dado vivamos más felices. (No solo representación de la intencionalidad de los agentes ni solo las redes colectivas construidas por esa representación tal como las artes contemporáneas comprenden su acción estética). Claro que a esa voluntad de imaginar un mundo imposible hay que complementarla con el sentido o dirección de esa intervención: performar una moral de la palabra. Performar es actuar, performar una moral es actuar consistentemente con esa definición de belleza; por tanto, la escritura moderna se oraliza cuando trabaja para ser una intervención bella en ese sentido: imaginar un mundo imposible.

Eso es estetizar la política. O, como dicen los zapatistas, "preguntando caminamos" para hacer de la incertidumbre una buena costumbre. "Todos los seres ven el mundo de la misma manera; lo que cambia es el mundo que ven" (Viveiros de Castro, 2011: 53). Así, la política, como el arte, es un don, su consumo no la agota, no es necesario poseerla para disfrutarla, como afirma Marcel Mauss. Así, la belleza del mito se desliza hacia la política en una alianza contra natura porque el mito político es un mito menor: instrumento del simulacro, de la alucinación y de la mentira, precisamente por eso, imprescindible. Aunque al mismo tiempo la política deviene mito mayor: una acción imaginaria con delirios reales. Según Marianne Moore, jardines imaginarios con sapos reales dentro. Claro que los sapos, como es sabido, con frecuencia resultan ser príncipes, aunque hay que saber besarlos, responde Eduardo Viveiros de Castro. Estetizar la política, entonces, es vivirla en una máscara. Una máscara que no es lo que representa, sino lo que transforma, lo que elige no representar. Lévi-Strauss lo supo en el Mato Grosso.

Estetizar la política, hoy, es hacer del mito el diseño de un horizonte común. En Bolivia –porque finalmente solo en este rincón podrían pretender algo las palabras de este libro–, los mitos cholos nos diseñan. Uno de ellos, el de la tierra sin mal, persiste en la vida diaria. No como el restablecimiento de la tribu ni como el paraíso en la tierra, aun si la gran mayoría de versiones así lo establece, sino como la palabra que conglomera a los nómadas que migramos para transformarnos en nuestra mayor posibilidad: una sociedad en la que predomine la reciprocidad, la empatía y el cuidado. Una sociedad hermosa.

LA METAMORFOSIS

El texto describe las capacidades de la Amazonía en su estado natural: el Océano Verde del bosque y su relación con el océano gaseoso de la atmósfera –con el que intercambia gases, agua y energía– y con el Océano Azul de los mares –fuente primaria y repositorio final del agua que irriga los continentes–.

Antonio Donato Nobre

En un país de analfabetos –que es un territorio indianizado, que es una región modernizada– solo la metamorfosis es necesaria. Y solo podemos escribirnos, oírnos, bailarnos, tejernos, en archipiélago. En una red sin genealogía, sin ningún tronco que reúna a todos; sin hegemonía, sin ninguna narración que llene los vacíos entre todos. Nuestras narraciones son un archipiélago en el cual cada isla sustenta su propia diferencia articulada. Pero si es así, ¿cómo elegir las más representativas?

Las narraciones fundacionales son aquellas que han producido un sentido que sería el sustento de un imaginario: la nación, la comunidad de origen, la clase, el género, un proyecto de país, una tradición literaria o cultural, la democracia, un espacio urbano, la experiencia estética, la vocación educativa, etc. Aun si ese imaginario no se desea ni se ha construido genealógico ni hegemónico. Aun si ese imaginario es apenas una identidad narrativa.

Un archipiélago –este es el concepto– construye narrativamente esa tradición: ese gesto poético de alteridades y esa opción ética de elegir la diferencia. Un archipiélago, por consiguiente y claro está, no conlleva una pretensión de exhaustividad, sino un acto de fe. Un archipiélago de narraciones que pertenezca al área más culta de la tradición moderna en nuestras culturas, a las regiones más escondidamente oralizadas y a todo, lo mucho, de belleza que cabe en el medio. Y, al mismo tiempo, narraciones que reivindiquen la pluralidad de realidades, realidades narrativas que oralicen la escritura, narraciones que imaginen mundos imposibles, cuentos que cuenten experiencias de vida que nos revelen lo mejor y lo peor de nosotros mismos: realidades rizomáticas. Una tradición cultural que constantemente se deconstruya y deconstruya su camino.

El archipiélago, en tanto herramienta, lee para revelar los sentidos propuestos y lee para producir tradiciones. Es una alegoría de la lectura como servicio pedagógico, pero también como expansión de las escrituras. Exige un compromiso con la ficción. Una vivencia de la transficción. Así, inmersos en esa experiencia, nos convertimos en ficción internalizada. En las artes que dan carta de ciudadanía a los saberes locales, a las narrativas que subvierten la costumbre y a las culturas nacionales que cuestionan los valores de la uniformización global.

Reitero. Ni lo nacional ni lo popular pueden definirse por una serie de rasgos internos o por un repertorio de contenidos preglobales o antimodernos, sino por una posición: la que construyen frente a lo hegemónico. Y si entendemos que, hoy, lo hegemónico es la globalización, también habrá que asumir que la escritura oralizada es el género metamorfoseado que hace visible lo local, lo popular, lo nacional, lo subversivo. Esa escritura oralizada es la crónica, la crónica en todas sus variantes, que como algunas otras emergencias imprevisibles hasta hace poco tiempo es hoy el género ficcional por excelencia. El género que se ha convertido en el instrumento ficcional más poderoso para preservar la democracia simbólica, de tal modo que nadie pueda ejercer el monopolio de la invención de nuestro futuro.

Cualquier saber fuertemente local instala la duda en la cotidianidad social. El autor colectivo de ese saber local desafía los límites de la democracia simbólica y nos invita a luchar por el poder discursivo para preservarnos de las arrogancias monopólicas del Estado que solo ordena, o de la masa que únicamente demanda, o de los fundamentalismos que reducen la diferencia a una sola revelación de la verdad. Así, luchando por la profundización de la democracia simbólica, podemos hablar como autores de nuestro propio destino.

Esas diferencias subversoras contribuyen desde esa inevitable necesidad de reforzar nuestra memoria crítica. Nos hacen dudar de nosotros mismos y de nuestros horizontes, y al hacerlo, nos obligan a movernos, a caminar, a cambiar de perspectiva, a mirarnos enfermos, perversos, fuertes y generosos. Los relatos de la subversión recogen y res-

tablecen la memoria crítica para que sostengamos la guerra de movimientos de toda nuestra historia y de todos nuestros mitos de destino, como ciudadanos, y nuestros ritos de cohesión, como colectividades: las cambiantes posiciones frente a la uniformidad hegemónica de la globalización.

Las culturas nacionales construidas por la crónica contemporánea apoyan la capacidad de rememorar y de reinventar un sentido común que a todos nos convoque. Tensionando los límites del sentido ordinario, claro está, con los horizontes que abre el sentido extraordinario. Y es ese contraste, esa complejidad, esta ambigüedad, las que revelan la dolorosa refundación nacional relatada por la crónica.

La crónica –y sus variantes del documental, la etnografía, las intervenciones, las performances, etc.–, en los rostros modernos, o en los costados bárbaros, los tejidos, las danzas, los ritos, los mitos, nos cuentan, así, cómo los latinoamericanos nos estamos reinventando. Cómo, en este tan difícil trabajo de imaginarnos de nuevo, el centro de hoy lo ocupan los márgenes de ayer. Cómo, a pesar de tan difícil trabajo de parto, estamos naciendo con cuerpos –locales, populares, subvertores y nacionales– nuevos. Cómo las escrituras latinoamericanas, tantas veces paradójicamente alejadas de la dureza cotidiana, asumen su tarea de acariciar las cicatrices. Y seguramente es posible porque contando este imposible relato del suicidio y el renacimiento, esas escrituras –alfabéticas, visuales, musicales, performativas– apuestan por nosotros, hijos huérfanos de padres conocidos: archipiélago de lecturas y escrituras, constelaciones de nosotros mismos.

RECORRER ESTA DISTANCIA

Estoy separado de mí por la
distancia en que yo me encuentro;
el muerto está separado de la muerte
por una gran distancia.
Pienso recorrer esta distancia
descansando en algún lugar.
De espaldas en la morada del deseo,
sin moverme de mi sitio –frente a la
puerta cerrada,
con una luz de invierno a mi lado.

Jaime Saenz

No suelen ser muchas las ocasiones en las que un país y un poema convergen. Pero cuando ambos se encuentran en la misma encrucijada se iluminan mutuamente como pocos diálogos pueden hacerlo. El poema de Jaime Saenz que me presta este título es el motivo que da cimiento a la indispensable reflexión para relacionar algunas apuestas personales con la política colectiva precisamente en estos años. Años de concepción.

En términos coloquiales, *Recorrer esta distancia* dramatiza el camino que el poeta debe atravesar para cubrir la distancia entre realidad y ficción. Pero dado que esa tan particular distancia no se la puede cubrir con acercamientos graduales y sucesivos, el poema plantea que el poeta debe morir ante la realidad para renacer en la ficción. Baste, por el momento, este tan anecdótico planteamiento para establecer una analogía.

En términos también coloquiales, el proceso utópico debiera recorrer la distancia que separa al viejo país que somos del nuevo mundo que necesitamos. Las viejas formas de hacer las cosas son viejas y no sirven, pero el mundo imposible no ha sido aún inventado. Y lo tendríamos que crear mutando desde los vicios económicos, las impotencias democráticas y las esterilidades coloniales hasta el sueño densamente intercultural para generar las condiciones del renacimiento.

En ambos casos, la distancia no es una distancia cualquiera. Mutar de la realidad a la ficción,

o de las revoluciones insurreccionales modernas a la transformación del ecosocialismo / ecofeminismo comunitario, no son acciones que requieran, sobre todo, concertaciones éticas y contrabandos políticos. Son acciones que exigen mutaciones literarias y políticas, pero mutaciones. Cambios auténticamente radicales. Pero hay más.

Morir ante la realidad cotidiana o ante la realidad política previa es algo que requiere sobre todo lucidez y pasión. No podría suponerse que es cuestión de poder. Porque ciertamente el poder podrá, en el mejor de los casos, cortar definitivamente la continuación de esas realidades. Pero lo que el poder no puede hacer, ni siquiera acudiendo a sus mejores galas, que nunca son bellas ni muchas, es recorrer esa distancia entre esas realidades en nuestra intimidad y en nuestra conciencia y en las otras realidades. Porque las malas costumbres no solo se resisten, como cualquier vida, a morir; finalmente nos hemos alimentado de ellas y les tenemos cariño, y nos dotan de certezas.

Este es precisamente el momento en que debemos acudir al poema y no a la sublevación. Porque la sublevación es solo el poder; aquel que pone límites. El poema, en cambio, es el que nos dota de lucidez; aquel que abre el horizonte de las palabras que son valores. Es la vanguardia de nuestra peregrinación histórica explorando y articulando viejos y nuevos modos de convivencia; y la educación que nace de la creatividad es la que pone a disposición de toda la humanidad ese viaje. Solo si nos reinventamos, si nos refundamos, si renacemos como mirada ficcional y como voluntad política, estaremos trascendiendo lo peor de nosotros mismos: aquello que nos llevó a apuñalar en la espalda a nuestro conciudadano, a nuestro hermano; aquello que nos encarcela en el rasero de los beneficios instantáneos; aquello que nos humilla detrás de rejas acorazadas de nación para proteger lo que sentimos como nuestros privilegios.

Estos años, la generación política de la democracia está demostrando que no recorrerá esa distancia. En esta situación extraordinaria, todos los ciudadanos debiéramos ser una vocación postcapitalista /postcolonial /postpatriarcal. Esa pasión que establezca las condiciones para que todos forjemos nuestro propio destino colectivo. Esa ética que haga inevitable que la semilla de cualquier proyecto de democracia radical y refundación nazca de los sueños del pueblo y no de las consignas ni sus intereses. ¿No es este, acaso, el momento en el cual la ficción debiera apoderarse de todos nosotros? ¿El momento en el cual ficción y política se encuentran? ¿El momento de la política ficcional? ¿El momento para recorrer la distancia hasta querer lo imposible? ¿El momento en el que convirtamos a las envilecidas huellas de la modernidad en impotencias inimaginables?

Porque, para reinventar el enamoramiento entre Estado y sociedad, para hacer de nuestra vida cotidiana y de nuestra realidad política una voluntad colectiva, tenemos que ficcionalizar nuestra política. Tenemos que ser capaces de diseñar, para mañana, un mundo hoy imposible, y de refundarnos como ciudadanos y como comunidad. Tenemos que recorrer la distancia que nos separa de lo mejor de nosotros mismos. Es un asunto de pasión más que de razón de Estado. Es un asunto de poesía más que de política. Reitero, como dogma de profecía: porque queremos un país más justo, pero sobre todo queremos un país más hermoso.

Pero, desgraciadamente, lo demostramos cada día, no somos poetas. Quizá porque ya no somos indios. Quizá porque no nos haremos indios. Quizá porque no somos un femenino mundo del cuidado.

EL PARTO

Los he visto contemplando, con la paciencia de la gota de agua que horada la piedra, el polvo de nuestros caminos. Cómo la renuncia de nuestras pasiones los hace más oscuros. Cómo nuestros gestos sumisos los hace más intensos. Y entonces el polvo no solo se levanta y nos envuelve cuando caemos en el lamento. Nos abraza como manto de sepelio, nos erige en pira funeraria, nos acurruca en la ceniza de nuestras muertes. Hasta seducirnos con su tibieza, hasta cobijarnos con el aroma de esa costumbre tranquila de no hacer nada. Nos decimos: polvo serás, más polvo enamorado. Ellos nos contemplan con cien años por delante mientras nos engatusan con el susurro de la esperanza: no hay mal que dure cien vidas, ni siquiera las de ustedes, hechos los inmortales.

Entonces dormimos, confiados en el refugio de nuestros sueños de agua. Echados en nuestras alas de colores, volamos. Pero ellos también vuelan con otros aleteos, con los que repiten las largas distancias y tienen la paciencia de los buitres. Y se solazan en el regazo de nuestras últimas gotas de agua. Entonces, hasta el sueño lo tenemos invadido por el asalto de los gusanos de nuestra propia cobardía. ¿No son acaso las tormentas del desastre los momentos soberbios del desierto, esos tiempos en que nos ahogamos, esos tiempos en que nos suicidamos de llanto, en que nos cortamos las venas con el filo de nuestra resignación?

Tenemos una vida. Una sola. La única. Hemos sobrevivido a tantas plagas que también sobreviviremos a esta porque nunca nos hemos degradado hasta la nostalgia de la jaula para el canto, porque nunca nos hemos repetido como tarde agostada de domingo. En nuestros cuerpos encontraremos la pasión para renacer y refundar esa certeza que nos hizo posibles.

Porque ahora nos hemos hecho una casa. La casa liberada. Ese lugar donde sabes que, pase lo que pase, habrá siempre una luz en alguna ventana para iluminar el camino de retorno. Aun si el viaje ha sido duro. Aun si ha dolido distancias. Aun si ha desgarrado resentimientos. El abrazo en medio de la oscuridad espera inconmovible.

Porque nuestras casas, claro, son cueva de montaña, son madriguera en la selva, saben de la tibieza de los refugios. Se abren como regazo de madre, sin demandas, sin rencores. Casas en los recodos del camino donde descansa el viento de sus heladas o el fuego de sus furores. Casas que acarician las heridas. Que acarician, despacio, la cabeza. Casas que susurran con palabras tiernas los perdones que no se piden porque ya se han entregado suavemente para no humillar, más todavía, la vergüenza.

A veces estamos en la casa cotidiana desesperados por salir de la jaula, pero sabiendo que estará ahí, siempre, sin darnos la espalda. Otras, displicentes, la recorremos de paso, como quien no quiere la cosa, sentándonos en los pasillos para que no nos amodorre la costumbre. Sin embargo, siempre, en el momento de la verdad, en el de la vida nueva que nos inunda de horizontes o en el de la muerte que nos desafía de límites, hacemos de la casa el hogar de nuestro cuerpo. Para que siga fluyendo la sangre, fuerte, como río de deshielo. Para que siga acariciando la piel, paciente, como hoja húmeda. Para que nuestros ojos miren, desde todas sus alturas, paso a paso, cómo nos habitamos de nuestra casa.

Y pensar que cuando jóvenes, gloriosamente soberbios, gritábamos improperios al camino porque interrumpía con puertas la avalancha de nuestras pasiones. Derribábamos paredes. No admitíamos techos. Despreciábamos ventanas. Nada podía impedir que los diminutos momentos en que sacábamos el corazón del basurero de la costumbre no viviéramos el paraíso para siempre. Aunque nos volviéramos a hundir. Pero siempre volvimos a salir. Y ya sabemos para qué. Aunque, pensándolo bien, siempre supimos. Hoy, blancos de montaña y mojados de selva, tomamos chocolate junto al fuego del hogar. Sabiendo que mañana, al amanecer, con nuestra casa a cuestas, seguiremos haciendo camino. *Yvy marãey*.

La Paz, 9 de septiembre de 1999
Bilbao, 2 de marzo de 2016
La Paz, 30 de enero de 2019
La Paz, 16 de julio de 2022

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PREVIAMENTE PUBLICADA

Versiones previas de capítulos en libros

Mariaca Iturri, G. "El cuerpo de la obra". En *Diálogos sobre escritura y mujeres*. La Paz: Memoria de taller, Ed. Sierpe, 1999. 51-58.

Mariaca Iturri, G. "El retorno de los bárbaros". En *América Latina: integraçâo e interlocuçâo*. Livia Reis y Eurídice Figuereido (eds.). Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2011. 89-109.

Mariaca Iturri, G. "Cuerpos que bailan: ensayo femeninamente bailado en torno a cuatro danzas cholas". En *Fiesta popular paceña*. *Literatura y fiesta, La Paz: IEB,* 2010. 21-40.

Mariaca Iturri, G. "Un país de novela (introducción general)". En *15 Novelas Fundamentales*. La Paz: Ministerio de Culturas, 2012. 11-15.

Mariaca Iturri, G. "Caminante no hay camino". En *Volver a pensar: diez voces en clave de futuro.* Colectivo Fuerza Ciudadana. La Paz: Editorial 3600, 2017. 192-221.

Mariaca Iturri, G. "La tea encendida". En *La rebelión ciudadana.* CIDES – UMSA. La Paz: Editorial Lenguaje Gráfico, 2021. 43-100.

Versiones previas de capítulos en revistas académicas

Mariaca Iturri, G. "El imperio de los sentidos: apuntes sobre democracia cultural en Bolivia". *Revista Chilena de Humanidades,* núm. 20. (2000): 147-162.

Mariaca Iturri, G. "Los cuerpos del aire: ensayo bailado en torno a tres danzas cholas". *Nuestra América. Revista de estudios sobre la cultura latinoamericana*, núm. 3. (2007): 207-223.

Mariaca Iturri, G. "La tierra de las dos diosas". *Revista Telar*, núm. 15. (2015): 33-48.

Versión previa y muy reducida del texto a ser editado para un seminario de doctorado (PDF en edición restringida, solo disponible para doctorantes inscritos)

Mariaca Iturri, G. "El retorno de los bárbaros". Documento de trabajo para un seminario de doctorado. Foz do Iguaçu: Universidade Federal da Integraçâo Latino-Americana, 2016. https://inscreva.unila.edu.br/events/406/suscriptions/new.

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS CITADAS

Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Aguirre, Nataniel. *Juan de la Rosa*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario, 2016.

Anderson, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 1991.

Andrade, Oswald de. *Manifiesto antropófago*. Sao Paulo: Revista de antropofagia, 1928.

Anónimo. *Bosquejo del estado en que se halla la riqueza nacional de Bolivia con sus resultados, presentado al examen de la Nación por un Aldeano hijo de ella. Año de 1830.* La Paz: Plural editores, Facultad de Humanidades, 1994. (Edición digital).

Ariès, Paul. https://vimeo.com/80593076, 2013.

Barrios, Domitila et Moema Viezzer. *Si me permiten hablar.* México: Siglo XX, 1978.

Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aimara*. UNESCO: Biblioteca Digital Mundial, 1612.

Castoriadis, Cornelius. *El avance de la insignificancia.*Buenos Aires: EUDEBA, 1997.

Castoriadis, Cornelius. *El pensamiento de Cornelius Castoriadis*, Volumen II. Buenos Aires: Ediciones Proyecto

Revolucionario, 2008.
Chakravorty, Gayatri. *Crítica de la razón poscolonial.* Madrid: Akal, 2010.
Chakravorty, Gayatri y Judith Butler. *¿Quién le canta al Estado-nación?* Buenos Aires, Paidos, 2009.
Cercas, Javier. *Soldados de Salamina.*Barcelona: Tusquets editores, 2001.
Cereceda, Verónica. *De los ojos hacia el alma*. La Paz: Plural editores, 2017.
Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila, 1978.
Cobo, Bernabé. *Historia del nuevo mundo.* Madrid: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2000.
Freire, Germán *et al. Latinoamérica indígena en el siglo XXI*. Washington DC: Banco Mundial, 2016.
Gisbert, Teresa *et al. Arte textil y mundo andino.* La Paz: Editorial Gisbert, 1987.
Gilligan, Carol. *La ética del cuidado*. Barcelona: Cuadernos de la Fundació Victor Grifols i Lucas, núm. 30, 2013.
Golte, Jürgen. *La racionalidad de la organización andina*. Colección Mínima; 9. Lima: IEP, 1980.
Guillermoprieto, Alma. "El nuevo orden de Bolivia". *National Geographic*, vol. 214, núm. 1 (2008). (pp. 88 – 103).
Hardin, Garret. "The Tragedy of the Commons". *Science*, vol. 162, núm. 3859 (December 13, 1968): (pp. 1243 – 1248).
Izaguirre, Ander. "La mina como escuela". Madrid: *Frontera D*, 2010. (edición digital).
Murúa, Martín de. *Historia general del Perú.* Madrid: Biblioteca antológica, Falta el año (Edición digital).
Paredes, Raúl. *De la Memoria en* Juan de la Rosa. La Paz: Tesis de Licenciatura, UMSA, 1990.
Piglia, Ricardo. *El último lector*. Barcelona: Anagrama, 2014
Preciado, Paul Beatriz. *Carta de un hombre trans al antiguo régimen sexual*. París: Liberation, 2018.
Preciado, Paul Beatriz. *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.
Rancière, Jacques. *La noche de los proletarios*. *Archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
Shiva, Vandana y Maria Mies. *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria, 1993.
Subcomandante Marcos. *Carta a ETA*. Chiapas: EZLN, 2003.
Vargas, José Santos. *Diario de un Comandante de la Guerra de la Independencia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2016. (Edición digital).
Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz editores, 2011.
Weinberg, Liliana. *El ensayo latinoamericano entre la forma de la moral y la moral de la forma*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2007.
Wiethüchter, Blanca. Pérez Alcalá o los melancólicos senderos del tiempo. La Paz: Plural editores, 1997.
Williams, Alex y Nick Srnicek. *#Acelera. Manifiesto por una política aceleracionista*. Londres: London School of Economics, 2013.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Absi, Pascal. *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: PIEB, 2005.
Acosta, María del Rosario y Laura Quintana. "De la estetización de la política a la comunidad desobrada". *Revista de Estudios Sociales*, núm. 35, 2010. (pp. 53 – 65)
Ashcroft, Bill. *Post-colonial transformation*. London: Routledge, 2001.
Arnold, Denise. *Hilos sueltos: Los Andes desde el textil*. La Paz: Plural editores, ILCA, 2007.
Arnold, Denise y Elvira Espejo. *El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. La Paz: ILCA, Fundación Xavier Albó, 2013.
Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México: FCE, 2004.
Benjamin, Walter. *Iluminaciones.* Barcelona: Taurus, 2018.
Bidaseca, Karina (comp.). *Genealogías críticas de la colonialidad*. Buenos Aires: CLACSO, 2016.

Bod, Rens. *A Very short History of the Humanities: Patterns versus Interpretations*. Amsterdam: University of Amsterdam, 2015.
Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías de la sujeción*. Madrid: Universitat de València, 2015.
Cadena, Marisol de la y Orin Starn (eds.). *Indigeneidades contemporáneas*. Lima: IFEA, IEP, 2010.
Canetti, Elias. *Masa y poder*. Barcelona: Muchnick ed., 1977.
Byung-Chul, Han. *La agonía del Eros*. Barcelona: Editorial Herder, 2014.
Castro-Gómez, Santiago *et al. Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
Catelli, Laura y María Elena Lucero (eds.). *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2012.
Combès, Isabelle y Diego Villar. *La tierra sin mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito*. Campo Grande: Revista Tellus, 2013.
Damásio, António. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Editorial Crítica, 2005.
Descola, Philippe. *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA, Lluvia editores, 2003.
Descola, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
Dietler, Michael. *Celticism, Celtitude and Celticity: the consumption of the past in the age of globalization*. World: Academia.edu, 2015.
Donato, Antonio. *El futuro climático de la amazonía*. Sâo Paulo: Articulación regional amazónica, 2014.
Dransart, Penelope (ed.). *Kay Pacha: cultivating earth and water in the Andes*. Oxford: British Archaeological Reports, 2006.
Eagleton, Terry. *La idea de cultura*. Barcelona: Paidos, 2001.
Falconi, José Luis y José Antonio Mazzotti (eds.). *The other latinos*. Cambridge: Harvard University, 2007.
Galindo, Luis Miguel *et al. Ocho tesis sobre el cambio climático y el desarrollo sostenible en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL, 2015.
Geertz, Clifford. *Conocimiento local*. Barcelona: Paidos, 1994.
Goudsmit, Into. *Deference revisited. Andean ritual in the plurinational state*. Durham: Carolina Academic Press, 2016.
Grosfoguel, Ramón. "Decolonizing postcolonial studies and paradigms of political economy". Berkeley: University of California, *Transmodernity Journal* 1º, 2011. (edición digital)
Grosfoguel, Ramón. *Del "extractivismo económico" al "extractivismo epistémico" y al "extractivismo ontológico"*. Berkeley: University of California, 2016.
Guzmán, Gustavo. *La marcha*. La Paz: Gente Común, 2012.
Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu.* Valencia: Pre-textos, 2006.
Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Revista Herramienta, 2002.
Khon, Eduardo. *How forests think*. Berkeley: University of California, 2013.
Kopenawa, Davi et Albert, Bruce. *A queda do céu.* Sao Paulo: Ed. Schwarcz, 2015.
Latouche, Serge. *Sobrevivir al desarrollo*. Barcelona: Editorial Icaria, 2007.
Lévi-Strauss, Claude. *La vía de las máscaras.* Mexico DF: Siglo XXI, 2005.
Himpele, Jeff. *The Gran Poder parade and the social movement of the aymara middle class*. London: Visual Anthropology, 2003.
Ingold, Tim. *Ambientes para la vida*. Montevideo: Universidad de la República, 2012.
Jáuregui, Carlos. *Oswaldo Costa. Antropofagia, and the Cannibal Critique of Colonial Modernity*. Chicago: University of Notre Dame, 2015.
Lechini, Gladys (comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina*. Córdoba: CLACSO, 2008.
Maroñero, Mario. "Multinaturalismo y estéticas de la alteridad". *Revista Calle14*, núm. 8, 2012. (pp. 106 – 117).
Mercado, Javier. "Pintando danzas, creando nación. Las danzas floklóricas y el dilema postcolonial en Bo-

livia". *Revista TRIM*, núm. 3, 2011. (pp. 89 – 103).
Mignolo, Walter. *Aiesthesis decolonial*. Duke: Duke University, 2010. (Comunicación personal).
Nail, Thomas. *The figure of the migrant*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
Negri, Antonio y Michael Hardt. *Imperio*. Barcelona: Paidos, 2002.
Paredes, Diego. "De la estetización de la política a la política de la estética". *Revista de Estudios Sociales*, núm. 34, 2009. (pp. 20 – 28).
Peredo, Elizabeth. "*El ecofeminismo. Una alternativa para cuidar la vida en el planeta*". En Alternativas Sistémicas. La Paz: Fundación Solón, 2017. (pp 7 – 58)
Porchia, Antonio. *Voces*. Buenos Aires: Hachete, 1973.
Prashad, Vijay. *Las naciones oscuras: una historia del tercer mundo*. Barcelona: Península, 2012.
Quijano, Aníbal. *Descolonialidad y bien vivir*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2014.
Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
Rancière, Jacques. *La dimensión estética*. Bogotá: Ciencia política, 2014.
Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. *Inflexión decolonial*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.
Reynoso, Carlos. *Crítica del pensamiento rizomático*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2013.
Rivera, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje, Piedra Rota, 2010.
Rivera, Silvia y Rossana Barragán (eds.). *Debates postcoloniales*. La Paz: Editorial Historias, 2002.
Salazar, Huáscar. *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano. Los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*. Buenos Aires: CLACSO, 2013.
Salazar, Huáscar. *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*. Cochabamba: Autodeterminación, 2015.
Sigl, Eveline. *L@s chol@s de Chuquiago*. La Paz: Pensamiento paceño, 2014.
Solón, Pablo *et al. Alternativas sistémicas*. La Paz: Fundación Solón, 2017.
Sommer, Doris. *Foundational fictions*. Berkeley: U of California Press, 1991.
Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Editorial Norma, 2002.
Ugarteche, Oscar y Eduardo Martínez-Ávila. *La gran mutación: el capitalismo real del siglo XXI*. México DF: UNAM, 2013.
Van Kessel, Juan. *La senda de los Kallawayas*. Iquique, Puno: El jote errante, CIDSA, 1993.
Virno, Paolo. *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.
Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Rio de Janeiro: Tinta Limón, 2013.
Wagner, Roy. *An anthropology of the subject*. Berkeley: University of California, 2001.
White, Hayden. *Tropics of discourse*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.
Zapata, Claudia. "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista". *Discursos/prácticas*, núm. 2, 2008. (pp.113 – 140).
Zavaleta, René. *La autodeterminación de las masas*. Luis Tapia (antología y presentación). México DF: Siglo XXI, 2015.

Los he visto contemplando, con la paciencia de la gota de agua que horada la piedra, el polvo de nuestros caminos. Cómo la renuncia de nuestras pasiones los hace más oscuros. Cómo nuestros gestos sumisos los hace más intensos. Y entonces el polvo no solo se levanta y nos envuelve cuando caemos en el lamento. Nos abraza como manto de sepelio, nos erige en pira funeraria, nos acurruca en la ceniza de nuestras muertes. Hasta seducirnos con su tibieza, hasta cobijarnos con el aroma de esa costumbre tranquila de no hacer nada. Nos decimos: polvo serás, más polvo enamorado. Ellos nos contemplan con cien años por delante mientras nos engatusan con el susurro de la esperanza: no hay mal que dure cien vidas, ni siquiera las de ustedes, hechos los inmortales.

Entonces dormimos, confiados en el refugio de nuestros sueños de agua. Echados en nuestras alas de colores, volamos. Pero ellos también vuelan con otros aleteos, con los que repiten las largas distancias y tienen la paciencia de los buitres. Y se solazan en el regazo de nuestras últimas gotas de agua. Entonces, hasta el sueño lo tenemos invadido por el asalto de los gusanos de nuestra propia cobardía. ¿No son acaso las tormentas del desastre los momentos soberbios del desierto, esos tiempos en que nos ahogamos, esos tiempos en que nos suicidamos de llanto, en que nos cortamos las venas con el filo de nuestra resignación?

Tenemos una vida. Una sola. La única. Hemos sobrevivido a tantas plagas que también sobreviviremos a esta porque nunca nos hemos degradado hasta la nostalgia de la jaula para el canto, porque nunca nos hemos repetido como tarde agostada de domingo.

Hemos sido varias veces la tea encendida. Otras tantas nos hemos apagado. Pero ahora debemos encendernos nuevamente. De una vez y para siempre. En nuestros cuerpos encontraremos la pasión para renacer y refundar esa certeza que nos hizo posibles. Porque en nuestro ajayu conservamos su semilla. *Yvy marãey.*